ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT.,
STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.

REDIGENDA CURAVIT
STEN KONOW

VOL. X

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1932

Seal 8361 of the Collection of Cylinder Seals, Nationalmuseet, København.

By

O. E. Ravn, Copenhagen.

Description of the picture (fig. 1):

Two personages are seated, facing one another. They are dressed in flounced garments, with fringes at the bottom, which leave one (shoulder and) arm bare. Most of the heads is gone; possibly beards are intended. The personage to the left[1] has a sort of turban. Horns are not discernible.

The personages sit on chairs with three legs showing; on the chairs are perhaps cushions.

Between the personages is a large vessel. Above and beside the vessel are lines in varying combinations. The vessel—beautifully carved—seems to rest on a stand. It is vertically fluted, and has a marked shoulder, short neck and a widely projecting rim.

The scene is framed by two trees or plants.

The representation is well known from other seals. A survey of the more outstanding specimens of the group may serve to illuminate certain features of an obscure character in the National Museum seal.

Closely related, notwithstanding minor peculiarities, are two seals in the Bibliothèque Nationale of Paris, nos. 56 (fig. 2) and 57 (fig. 3) in the catalogue.[2] There are the two persons on seats, with

---

[1] "Right" and "Left" are here used, in the case of parts of the body occurring pair-wise, to denote the proper right and left parts of the person in question; otherwise it denotes right and left in the picture, as viewed by the observer.

[2] Abbreviations: Babylon: R. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, 4. Auflage, Leipzig 1925.—Bibl(iothèque) Nat(ionale): L. Delaporte, Catalogue des Cylindres Orientaux ... de la B. N., Paris 1910.—Carchemish: Carchemish, Report on the Excavation at Djerabis (Jerablus) on behalf of the British Museum. Part 1, London 1914 (by Hogarth), Part 2, London 1921 (by Woolley).—Cinquantenaire:

the large vessel between. They are dressed in almost the same garments, only in 56 the robe of the person to the right is vertically plaited. The person to the left in 57 has a very distinct turban without horns; the person to the left in 56 wears what might—if supported byother evidence—be considered to be the flat, horned beret; thus, with horns, it is drawn in Ward, no. 86. The shape of the vessel is nearly identical; the decoration differs, the fluting being horizontal. 56 is framed by two trees or plants.

Most illuminating for the understanding of what appears above the vessel in Nat. Mus. 8361, is the very distinct representation in the corresponding part of the field of Bibl. Nat. 57, and, particularly, 56.

Two curving stems emerge from the vase, their top ends pointing towards the crowns of the persons' heads. They are held by the persons' right and left hands, respectively. In 57 they curve less elegantly: one points towards the turban of the person to the left, that to the right seems to point to the mouth of the person seated there. They are, besides, not held by the hands of the persons, which stop short at a distance from the stems, the connexion with the latter, however, being quite unmistakable. Delaporte, in 1910, confines himself to speaking of the stems as "tiges qui s'élèvent" from the vessel, as he could rightly say about the two upright stems in Guimet 23. Ward, likewise in 1910, enlarges on the subject in

---

L. Speleers, Catalogue des Intailles et Empreintes Orientales des Musées du Cinquantenaire, Bruxelles 1917.—Contenau: La Glyptique Syro-Hittite, par G. Contenau, Paris 1922.—Guimet: L. Delaporte, Catalogue du Musée Guimet, Cylindres Orientaux, Paris 1909.—Legrain: University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, Vol. 14: L. Legrain, The culture of the Babylonians. 2 vols., Philadelphia 1925.—Louvre: L. Delaporte, Catalogue des Cylindres Orientaux, etc. du Musée du Louvre, Paris 1920–1923.—Meyer: Reich und Kultur der Chetiter, von Eduard Meyer, Berlin 1914.—Mobilier: L. Speleers, Le Mobilier de l'Asie antérieure ancienne, Wetteren 1921 (Annales de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles, Vol. 30).—Orbis Pictus: Die Kunst der Hethiter, mit einer Einleitung von Otto Weber, Orbis Pictus, Band 9, Berlin 1924(?).—Ward: The Seal Cylinders of Western Asia, by W. H. Ward, Washington 1910.—Weber: Altorientalische Siegelbilder, von Otto Weber, Leipzig 1920. Band 1, Text; Band 2, Abbildungen (Der alte Orient 17 and 18).

his discussion of his nos. 83 and 84, both seals in the Metropolitan Museum. He remarks on 83 that the two "deities"—each of whom has here two stems in front—appear to be drinking through tubes from the large "bowl or crater" between them. The scene, he adds, might be interpreted "as if the deities were enjoying the smoke or odours from an offering," but adducing another specimen, no. 84, with "a distinct vase" between them, Ward finds it difficult to interpret it in any other way than that "they are drinking through a tube."

The interpretation as a drinking scene is now universally adopted. Xenophon saw in Armenia vessels with "wine of barley," with the barley corns still swimming on top. The intrusion of the corns into the mouth was prevented by the liquid being sucked through "straws without joints";[1] on the evidence of seals thus understood, the custom would not be restricted to Armenia, but prevail in Sumeria, Assyria and not least in Hittite lands. Material evidence for Sumeria is now at hand by the interesting discovery by Mr. C. L. Woolley in 1928, in the cemetery at Ur, of specimens of Sumerian drinking tubes.[2] Among the magnificent funeral furniture deposited in Queen Shub-Ad's grave, was a number of silver bowls, and in four cases tubes were found with bowls: "one of the tubes was of thin gold plated over a reed, one is of copper gilt, two consist of very thin copper tubes on which are strung in the one case sections of lapis tubing, in the other alternate lengths of lapis and of gold." Woolley at once saw that these were the drinking tubes "through which the contents were sucked up, as is shown on a number of early cylinder seals."

Returning to the engraved representations, the interpretation as a drinking scene is not invalidated by the appearance in some instances of two sets of tubes, e.g. in Ward no. 83, quoted above, and in no. 88 of the same work (Berlin = Weber no. 415, fig. 4 on Plate). That one is kept in reserve would seem but natural,

---

[1] Anabasis, 4, 5, 26. Meyer, p. 55 f., with reference to other regions where the custom flourished.

[2] The Antiquaries Journal, Vol. 8, 1928, p. 444.

considering that the Ur tubes in metal are in all probability developed from an earlier type of fragile reed, and keeping in mind that the use of straws is attested for Armenia (vide above).[1]

But the single upright stem, which is sometimes seen rising from the centre of the vase, is puzzling: Legrain no. 194, Ward nos. 83, 84 and 88 (= Weber 415, fig. 4). Guesses readily offer themselves: it might be a tube kept in reserve for a third person not shown, but why should such a new-comer be given only one, whereas in Ward 83 and 88 (fig. 4) the persons present are given a set of two each?[2] It is far more probable that the additional stem has found its way to our scene mechanically from the other well-known representations of vases with foliage or overflowing waters, and one or more stems or branches rising from the centre, e.g. Louvre T. 43 (late period of Agade, fig. 5 on Plate), Ward 650 (seal Gudea's = Weber 432), Weber 442 (seal of Shulgi's reign), Guimet 53 and 54, Bibl. Nat. 425, Cinquantenaire 606 (p. 138) and 479 (p. 196). If so, the influence must have made itself felt at a very early date, cf. the archaic seal Louvre A. 119 (fig. 6), with one tube for each person and two tubes "in reserve." Be it as it may, the addition in question cannot be brought as an argument against the view now generally held: in Ward 732 (London, Syrian)—with one person and one tube—any other explanation seems precluded: the tube is held directly in front of the person's mouth. And quite decisive is Bibl. Nat. 58 (Sumerian, 3rd millennium, fig. 7 on Plate): the stem rises vertically to a great height from the small vase; the seated personage bends it with an enormous hand at a sharp angle into a horizontal position,

---

[1] Instead of tubes, Cinquantenaire 459 (p. 122) has leafy branches, placed in the vase and held by two personages seated in a boat. There is reason, however, to doubt the authenticity of the piece, judging from its general appearance and the shape of the cuneiform signs in particular, though the motif of the persons in the boat is warranted, *vide* Weber no. 428, from Fara, and compare Contenau, p. 111, on the transformation of the tubes into branches, in Syro-Hittite seals.

[2] In Louvre A. 119, each person has one tube, and two short "reserve-tubes" rise in the middle.

O. E. Ravn, *Seal 8361 of the Collection of Cylinder Seals, Nationalmuseet, København.*

Fig. 1.



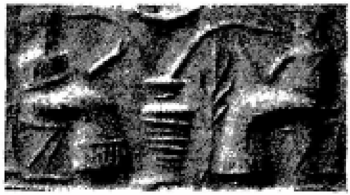
Nationalmuseet 8361.

Fig. 2.



Bibl. Nat. 56.

Fig. 3.



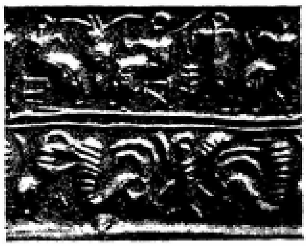
Bibl. Nat. 57.

Fig. 4.



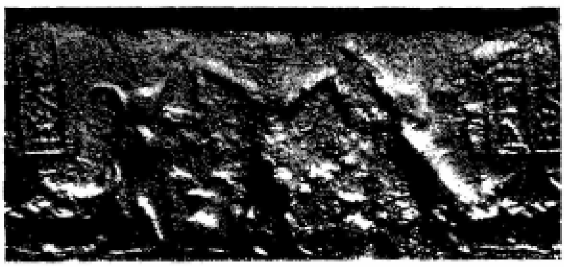
Weber 415. Berlin.
Ward 88.

Fig. 6.



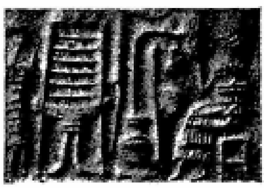
Louvre A. 119.

Fig. 5.



Louvre T. 43.

Fig. 7.



Bibl. Nat. 58.

placing its upper end almost straight before its mouth. Similarly Guimet 22 and Cinquantenaire 570 (p. 121) and 448 (p. 122).

Now to return to the Copenhagen seal with its seemingly enigmatic lines surrounding the central vase. Closely to the right of the latter is placed a long stem, the lower third of which is turning left and ending beneath the vase, along the upper part a few branches are added at intervals, lying close to the surface of the stem. Indeed a tree or plant with branches—and roots projecting at the lower end?—may be intended. There is no striking similarity between the object under discussion and the two trees or plants making the frame; but in the very same place of the field, Bibl. Nat. 57 (fig. 3) has a distinct tree or tree-like plant, with lateral branches and the root hinted at. On the other hand, in a form still more conventionalized than in Nat. Mus. 8361, the tree or plant seems represented in Bibl. Nat. 58 (fig. 7), where likewise in the same place, an object appears, which but for the splitting at the bottom—a stylized root?—might be held to be a tube kept in reserve. Everything taken into account, I feel sure that the object on Nat. Mus. 8361 must be grouped with the species of plant elsewhere engraved in this place of the scene, and that it has nothing to do with what will be presently shown to be the drinking tubes for the vase, except, perhaps, as an indication of the landscape where originally these instruments were cut from the reeds.

Above the vase there is a triangular figure, which surely, however, is no geometrical design. The upper, horizontal, part, a flattened lozenge, I take to be a deformed descendant of the crescent many times soaring above the vase. In Bibl. Nat. 56 (fig. 2) the crescent is easily recognized as such; in no. 57 (fig. 3) of the same collection the convex curve is less pronounced; in no. 58 (fig. 7) the flattening has proceeded farther still. In our seal, what was once a crescent has been lowered towards the vase, thus entering into contact with the two lines which rise obliquely at a right angle from the top centre of the vase. As lines descending from a heavenly body, the latter might remind one of the well-known cylinder from Kültepe,

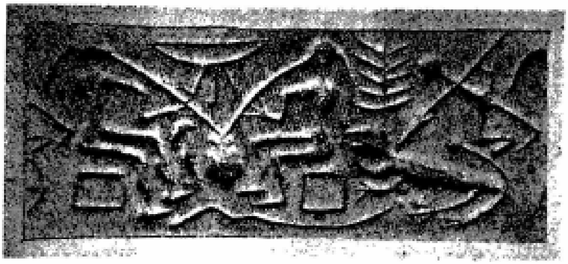
Ward 900, Meyer p. 55, Weber 418 (fig. 8), in which the sun (or moon?) sends down three rays (with hands at the ends?) over the drinking scene.[1] But apart from the fact of our lines converging in a sense opposite to that of the Kültepe picture, it will be observed that our line on the left proceeds beyond the extreme left point of the "crescent," an unmistakable sign that there is no intimate connexion between the "crescent" and the lines. As the latter are drawn as rising obliquely from the top centre of the vessel, it seems inevitable to connect them with the tubes in the vases of the representations already quoted, where the tubes are shown emerging in exactly the same manner.

There remain to be considered the lines or strokes in front of the two persons' breasts. A glance at Bibl. Nat. 57 (fig. 3) and particularly 56 (fig. 2) (Ward 85) makes it evident that the lines ⌣ and ⌣ denote, from left to right, the persons' left and right arms respectively. The arms, however, are shown at a considerable distance from the tubes in the vase, but in close touch with the remaining strokes /\/ and ⌈⌉. They seem to me to represent a second set of tubes, which, as was pointed out above, is of rather common occurrence (p. 3). They would, then, here be shown broken and being removed after use.

The persons are represented as sitting on chairs or stools. Of the three more or less horizontal lines in both representations, the lower, of course, is the seat of the chair. The uppermost line, by a comparison with Bibl. Nat. 56 (fig. 2), is apparently indicative of the person's leg. As to the middle one, which is absent in Bibl. Nat. 56, it may denote a cushion; for cushions, cf. Legrain, Pennsylvania, no. 195 and p. 200, and for the more elaborate forms, *vide* Speleers, Mobilier, nos. 83–87. The chairs or stools, the seats of which, especially of the one on the right, are slightly sloping, are shown with three legs. A three-legged stool with sloping, apparently square seat, is not easily imagineable; as a matter of fact, three more legs behind those on view, may well be thought added, likewise as bulls and dragons, depicted with but one horn, had certainly two of them,

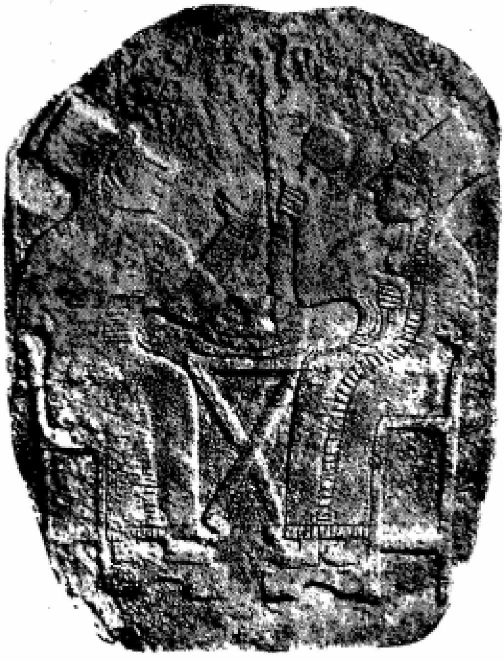
[1] On influence from Egypt, *vide* Contenau, p. 112.

Fig. 8.



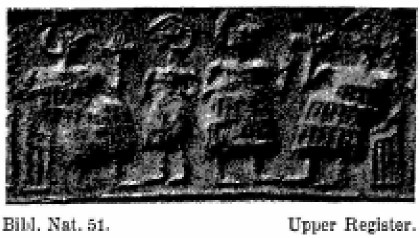
Ward 900, &c. Private Coll.

Fig. 9.



Meyer, fig. 28. Funerary stela, Mar'ash.

Fig. 10.



Bibl. Nat. 51. Upper Register.

cf. Koldewey, Babylon, p. 48. The type of stool is not quite like any of those figured in Speleers, Mobilier, nos. 59 ff.; it has the closest resemblance with nos. 65 and 67, which, however, have their legs united by a bottom-stretcher. Bibl. Nat. 56 (fig. 2) has a bottom-stretcher and no third leg: thus a "siège cubique" may be meant. Bibl. Nat. 57 (fig. 3) has a stool with diagonal, side cross-bars and bottom-stretcher, 58 (fig. 7) a four-legged stool with central-stretcher,—certainly no "cubic seat."

An analysis of the curiously—or awkwardly—drawn head of the personage to the right, I am unable to give; not unlike it are the heads right in Bibl. Nat. 56 (fig 2), and left in Cinquantenaire 570 (p. 121).

Who are the seated personages? Delaporte in his description of the seals in the Bibliothèque Nationale, p. 29, unhesitatingly speaks about them as "deux divinités," as does Ward about "two seated deities," although in the case of the scene with "a distinct vase between them" he only uses the expression "two seated figures." Speleers, Cinquantenaire, p. 121, is in agreement with Delaporte about the "deux divinités," similarly Contenau, p. 119. It was observed above that in Bibl. Nat. 56 (fig. 2) the personage to the left might possibly wear the low, horned beret, if other evidence were forthcoming to strengthen the interpretation of the highly schematical and somewhat effaced representation, and Ward was quoted as drawing it with horns. The best preserved head-dress is the turban in Bibl. Nat. 57 (fig. 3), and here the horns, the token of divinity, are clearly absent. In Cinquantenaire 570 (p. 121), the heads are uncovered, similarly Ward, nos. 83 and 84. The late Otto Weber is, I think, right, when (text p. 108) he expresses as his opinion: "as far as I see, the drinking persons never wear the emblem of divinity."[1]

When, then, no mythological scene is intended, the figures being human, the question presents itself, are they of the living or of the dead? Weber decides in favour of the latter view. He emphasizes (text p. 108)

[1] Delaporte, in his catalogue of the Louvre Collection, still takes the persons to be "divinités," e.g. in describing A. 119. Legrain, p. 21: "They may be gods or men," cf. p. 200 on no. 194.

the close resemblance with a scene frequently depicted on funerary stelae from regions marked by the influence of Hittite culture: persons sitting at a table spread with food, and raising goblets (fig. 9).[1] Weber is aware of the fact that, in the grand sculpture there, the eating of food is the dominating feature, in the seals the drinking of liquids; he considers this accidental. If, then, the seals have a purport similar to that of the stelae, we should see in them the deceased enjoying their nutrition in another world. Contenau's idea of a communion, at which deities, or one deity and one worshipper, "communient en quelque sorte sous l'espèce liquide,"[2] would not come into consideration, the divine character of the personages being less than probable.

The drinking scene is of frequent occurrence in the "Glyptique syro-hittite" of the second millennium, *vide* Contenau, nos. 196 (Kültepe = Weber 418, Meyer p. 55, Ward 900) and 193, besides text p. 111; considering the affinity to the funerary stelae adduced by Weber, the interpretation as a banquet of the deceased seems for the present to be the one best warranted for this region. For Babylonia of the third millennium, and possibly earlier still, the same may hold good. Tubes were deposited in graves, and thus the interpretation is not precluded, but, naturally, not necessary: the habits of the dead are those of the living. Here, too, the drinking scene prevails; but it is proper to quote Weber's view of the very old Sumerian seal, Bibl. Nat. 51 (Weber 423, and text p. 109, fig. 10 on Plate), that it is no vessel which is seen lifted in the hands of the two persons, "but, of a surety, flat, rolled up loaves."

Measures of the seal: Length 29 mm., Diameter 18–19 mm.
Material: Black serpentine (cf. Bibl. Nat. 56, 57?, and 58; Cinquantenaire 448, p. 121).
Origin and approximate date: Sumerian; middle of 3rd millennium B.C.
Provenance: ?—bought from a dealer.

---

[1] For illustrations I refer to Meyer, p. 36 ff., (fig. 9 on Plate), Orbis Pictus, pl. 26, perhaps Carchemish, 1, pl. B 7 b and part 2, pl. B 30 b.

[2] Thus already G. Hoffmann and Sayce, *vide* Meyer, p. 154.

La question Balḫī-Iṣṭaḫrī-Ibn Ḥawḳal et l'Atlas de l'Islam.

Par

J. H. **Kramers**, Leiden.

Le but du présent article est de démontrer dans quelle mesure l'étude des cartes géographiques qu'on trouve dans les manuscrits de géographes arabes peut contribuer à la critique philologique des ouvrages auxquels appartiennent ces cartes. J'espère qu'il en ressortira en même temps que l'étude des cartes elles-mêmes ne peut nullement être séparée de celle des textes accompagnants.

Pour nos connaissances actuelles de la cartographie islamique nous sommes en premier lieu redevables au bel ouvrage de Konrad Miller, Mappae Arabicae[1]. Grâce à son regard expérimenté et à son instinct sûr de cartographe, Miller a été le premier à discerner trois degrés successifs dans l'évolution de la cartographie islamique, à savoir celui de la réception de la cartographie antique, celui de l'élaboration, au IVe/Xe siècle de l'« Atlas de l'Islam » (Islam-Atlas), et enfin celui de la synthèse des connaissances géographiques et cosmographiques qui caractérise surtout l'œuvre d'al-Idrīsī. Il est vrai que Miller a traité très superficiellement les questions se rattachant au contenu des textes et aux auteurs des manuscrits où se trouvent les textes, et cette faiblesse n'a pas été passée sous silence par la critique, mais toujours est-il que la franche reproduction d'un grand nombre de cartes nous a fourni maintenant un précieux matériel d'études.

---

[1] Mappae Arabicae, Arabische Welt- und Länderkarten des 9.-13. Jahrhunderts … herausgegeben von Konrad Miller, Band I-V (avec Beihefte contenant les reproductions des cartes), Stuttgart 1926-1930.

À part les publications de Miller ont pu être utilisées ici en outre les recherches faites dans des manuscrits constantinopolitains pour l'ouvrage « Monumenta Geographica Africae et Aegypti », publié par le Prince Youssouf Kamal, ouvrage dont le premier Volume et le 1er fascicule du IIIe Volume ont paru jusqu'ici. Quelques notices sur ces manuscrits ont été déjà données par H. Ritter dans « Der Islam », 1930, à l'occasion d'un compte rendu de l'édition du texte géographique de Suhrāb par H. von Mžik.

Le trait essentiel de la cartographie dans le cadre de la science islamique est sans contradiction l'Atlas de l'Islam. C'est une série de 21 cartes, qu'on retrouve sans un grand nombre de manuscrits dont le texte donne la description du monde de l'Islam entier au IVe/Xe siècle, manuscrits qui se rattachent aux noms d'auteurs : al-Balḫī, al-Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥawḳal et al-Maḳdisī. On les trouve toujours dans le même ordre de succession, qui correspond avec le traitement des différentes parties de ce monde dans les textes.

Ce sont :

I la Mappemonde (صورة الأرض)
II l'Arabie (ديار العرب)
III l'Océan Indien (بحر فارس)
IV le Maghrib (المغرب)
V l'Égypte (مصر)
VI la Syrie (الشأم)
VII la Méditerranée (بحر الروم)
VIII la Mésopotamie (الجزيرة)
IX l'Irak (العراق)
X le Khouzistan (خوزستان)
XI le Fars (فارس)
XII le Kirman (كرمان)
XIII le Sind (السند)
XIV l'Arménie, le Caucase et l'Azerbeidjan (ارمينية والران واذربيجان)
XV la Médie (الجبال)
XVI le Djilan et le Tabaristan (الجيل وطبرستان)
XVII la Mer Caspienne (بحر الخزر)
XVIII le désert de Fars (مفازة فارس)
XIX le Sidjistan (سجستان)
XX le Khorasan (خراسان)
XXI la Transoxanie (ماوراء النهر)

Pour le présent article je fais abstraction de l'œuvre d'al-Maḳdisī, parce que cet auteur a traité la matière géographique d'une

façon plus indépendante que ses prédécesseurs et que les cartes qu'on trouve dans les manuscrits existants de son ouvrage sont plutôt du type Balḫī-Iṣṭaḫrī et n'ont qu'un rapport éloigné avec le texte. Je fais également abstraction des cartes contenues dans les nombreux manuscrits à texte persan, qui sont considérés comme des traductions d'al-Balḫī ou d'al-Iṣṭaḫrī ; ces textes et leur contenu sont encore mal connus et ils posent des problèmes qui ont besoin d'être élucidés d'abord ; ces textes persans diffèrent considérablement entre eux et il serait même à considérer si les plus anciens de ces textes ne sont pas plutôt des originaux persans au lieu de traductions d'un original arabe. Quant aux cartes qui accompagnent ces rédactions persanes, elles montrent toutes le même type ; aussi l'examen des textes persans et de leurs cartes fournira-t-il peut-être encore des faits essentiels pour une étude compréhensive de toutes les questions se rattachant aux cartes de l'Atlas de l'Islam.

Nous nous bornerons donc aux textes arabes, qui sont mieux connus, grâce aux célèbres éditions d'al-Iṣṭaḫrī et d'Ibn Ḥawḳal par le professeur M. J. de Goeje[1]. Nous aurons ainsi l'occasion de reprendre l'étude philologique de ces textes, telle qu'elle était arrivée à une conclusion provisoire par l'article autoritatif « Die Istachri-Balchi-Frage », que M. de Goeje avait voué à cette question, il y a soixante ans, dans la Z. D. M. G., Tome XXV (1871), p. 42-58.

Depuis ce temps-là l'étude philologique des textes géographiques Balḫī-Iṣṭaḫrī-Ibn Ḥawḳal — textes qui, à cause de leur parenté généalogique, ont été compris par M. de Goeje sous le nom général de Masālik — n'a nullement perdu son importance. Les connaissances générales qu'on a actuellement de la littérature géographique islamique font ressortir encore plus clairement qu'autrefois que les Masālik représentent l'expression la plus parfaite de la géographie « impériale » de la mamlakat al-Islām, telle qu'elle s'est formée au IVe siècle de l'Hégire, géographie dont l'influence se fait sentir dans toute la lit-

---

[1] Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Tome I, Lugd. Bat. 1870 (editio secunda Lugd. Bat. 1927) ; Tome II, Lugd. Bat. 1873.

térature géographique des siècles suivants. Nous pouvons y ajouter que c'est aussi le cas pour l'Atlas de l'Islam, qui est inséparable des Masālik. Surtout la mappemonde de l'Atlas a été standardisée pour ainsi dire ; on la retrouve dans les ouvrages du VIIe/XIIIe siècle et plus tard, comme ceux d'al-Ḳazwīnī et d'Ibn al-Wardī, alors que l'influence des cartes d'al-Idrīsī paraît éclipsée. L'importance des Masālik est encore prouvée par le fait que les manuscrits connus actuellement des différentes rédactions sont assez nombreux, ainsi qu'on va le voir ; si l'on y ajoute les manuscrits à texte persan on arrive à un total d'environ une trentaine.

Si de Goeje a accordé assez peu d'attention aux problèmes généraux se rattachant aux cartes des Masālik — bien qu'il se soit servi continuellement des variae lectiones des noms géographiques qui y figurent — c'est sans doute parce que le matériel cartographique qu'il avait à sa disposition était trop peu complet pour permettre des conclusions. Le matériel des textes mêmes, tout en étant restreint, était — comme il l'est encore — une base bien plus sûre pour la critique philologique. Un des principaux buts de ses études philologiques, rappelons-le, était de pouvoir discerner avec quelque certitude quelle partie du texte avait appartenu à l'origine à l'œuvre d'Abū Zaid al-Balḫī, œuvre dont on trouve une courte description dans l'ouvrage géographique d'al-Maḳdisī (p. 4 de l'édition de de Goeje). Or de Goeje était venu à la conclusion que le texte original d'al-Balḫī n'était contenu dans aucun des manuscrits arabes dont il disposait.

Au moment où de Goeje écrivit son article dans la Z. D. M. G., il disposait des manuscrits arabes suivants. Pour al-Iṣṭaḫrī : ms. Gotha ar. 1521, ms. Bologna (Bibliothèque de l'Université), ms. Berlin ar. (Cat. Ahlwardt) 6032 ; pour Ibn Ḥawḳal : ms. Leiden ar. 314, ms. Oxford (Bodleyana) ar. 963, ms. Paris ar. 2214.

Dans l'édition d'al-Iṣṭaḫrī ce sont ms. Bologna et ms. Berlin, tous les deux de date récente, mais copiés tous les deux sur un manuscrit de l'an 589/1193, qui constituent la base. Tous les deux ils contiennent aussi des cartes. De Goeje a démontré que le texte

de ces manuscrits montre une double chronologie ; on y trouve des passages qui ne peuvent avoir été rédigés après 309/921, tandis que, d'autre part, on y trouve la mention d'événements qui ont eu lieu plus tard (le seul exemple absolument sûr parmi ceux cités par de Goeje est la mention de la prise de la Mecque par les Ḳarmaṭes en 317/929 ; voir Iṣṭ., p. 149). De Goeje pensait que les parties du texte rédigées avant 309/921 avaient appartenu au livre d'al-Balḫī, et que les additions postérieures (qu'il est impossible de discerner mais auxquelles de Goeje comptait en tout cas la description du Fars) étaient l'œuvre d'al-Iṣṭaḫrī. Le ms. Gotha, bien qu'étant plus ancien (569/1173), présente un texte moins complet et en partie confus du même ouvrage, mais dans une rédaction un peu différente, et enrichi d'additions dont les dernières appartiennent au VIe/XIIe siècle. De Goeje considérait ce manuscrit comme un abrégé fait plus tard du livre d'al-Iṣṭaḫrī. Cependant c'est seulement le ms. Gotha qui porte comme nom d'auteur Abū Isḥāḳ al-Fārisī al-maʿrūf bi'l-Iṣṭaḫrī. Le ms. Gotha[1] contient également des cartes, mais d'un autre type que les deux autres manuscrits.

En 1876, six ans après la publication d'al-Iṣṭaḫrī, de Goeje fit la connaissance d'un manuscrit écrit en 589/1193, qui est actuellement le ms. Leiden ar. 1702[2]. De Goeje a parlé de ce manuscrit dans l'introduction au Tome IV de la B. G. A. (Lugd. Bat. 1879) et il en a indiqué les variae lectiones aux pp. 381-431 de ce même volume, sans indiquer — ce qui est dommage — quelles parties de l'édition d'al-Iṣṭaḫrī manquent dans ce nouveau manuscrit. Ce manuscrit contient des cartes d'une belle exécution[3]. Il fait l'impression d'être également un abrégé du texte d'al-Iṣṭaḫrī ; quant aux particularités de la rédaction il se trouve plutôt d'accord avec le ms. Gotha, sans

---

[1] Ce manuscrit a été publié en facsimile à Gotha en 1839 par Dr J. H. Moeller, sous le titre de Liber Climatum auctore Scheicho Abu Ishako el Faresi el Isstachri.

[2] Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Lugd. Bat., editio secunda, Lugd. Bat. 1907, p. 1 (N° DCCLXXXVI).

[3] Les feuilles qui ont porté les cartes de l'Arabie, de l'Égypte et de la Syrie manquent dans ce manuscrit.

contenir toutefois les additions appartenant au VIe/XIIe siècle. On n'y trouve non plus le passage où est mentionnée la prise de la Mecque en 317/929 — passage qui manque également dans le ms. Gotha — mais d'autre part il contient aussi des dates d'après 309/921, telle qu'une rencontre survenue à al-Baṣra en 324/936 et, sur ce point aussi, le ms. Leiden 1702 est d'accord avec le ms. Gotha (voir éd. Iṣṭ., p. 149). Il est donc certain que ce manuscrit non plus ne contient un Balḫī original; d'ailleurs le ms. Leiden 1702 porte, tout comme le ms. Gotha, le nom d'al-Iṣṭaḫrī comme auteur, bien qu'en montrant une autre *kunya* (Abū'l-ʿAbbās Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Iṣṭaḫrī).

Sur la base de ces données il est possible de distinguer deux différentes rédactions d'al-Iṣṭaḫrī, dont j'appelle Iṣṭaḫrī I celle qui est représentée par les mss. Leiden et Gotha, et Iṣṭaḫrī II celle qu'on trouve dans les mss. Bologna et Berlin. Je considère la rédaction Iṣṭaḫrī I comme la plus ancienne des deux, pour des raisons basées principalement sur l'aspect des cartes qui l'accompagnent. En outre les manuscrits appartenant à cette rédaction sont les seuls à porter le nom d'al-Iṣṭaḫrī lui-même.

La distinction des deux types de rédaction d'al-Iṣṭaḫrī paraît être confirmée en effet par les cartes. Les cartes contenues dans les mss. Leiden et Gotha ont un aspect plus géométrique que celles des autres deux manuscrits, ainsi qu'on peu s'en convaincre par les spécimens de chacun des deux types qui ont été ajoutés au présent article. Il y a notamment un traitement différent de la forme de la Méditerranée.

Toutefois cette distinction en deux types de cartes serait encore trop hasardée si nous ne pouvions nous baser que sur les quatre manuscrits mentionnés. Heureusement elle est confirmée par d'autres manuscrits dont l'existence a été découverte plus récemment. Ainsi appartient au groupe Iṣṭaḫrī I un manuscrit dans la Stadtbibliothek de Hambourg[1], qui, bien que la première page qui a porté peut-être le nom de l'auteur, ait été détruite, a été annoncé sans examen plus

[1] Orientalia Hamburgensia, Hambourg 1926, p. 27.

approfondi comme un Balḫī (voir Miller, M. A. I, p. 17). Pour autant que j'ai pu juger de quelques rotographies des premières pages, le texte de ce manuscrit paraît avoir les particularités de la rédaction du ms. Leiden 1702. Les cartes ont été toutes reproduites dans Mappae Arabicae. Un autre manuscrit du même groupe se trouve à Constantinople, ms. Consple B(ibliothèque du) S(érail) 3348; il a été signalé, par H. Ritter dans son compte rendu précité. Ce ms. Consple B. S. 3348 est daté de 684/1287; je n'en ai vu que quelques reproductions de cartes, et c'est sur cette base que je le range parmi le groupe Iṣṭaḫrī I.

Ce type Iṣṭaḫrī I, soit dit en passant, se trouve aussi dans tous les manuscrits à texte persan des Masālik (voir les reproductions de Miller).

Dans le même compte rendu de Ritter ont été signalés trois autres manuscrits d'al-Iṣṭaḫrī, qui présentent les cartes du type Iṣṭaḫrī II. Ce sont les mss. Consple A(ya) S(ofia) 2971, ms. Consple A. S. 2613 et ms. Consple B. S. 2830. M. Ritter mentionne encore les mss. Consple B. S. 3012 et 3349, comme manuscrits d'al-Iṣṭaḫrī. J'en connais seulement la mappemonde de B. S. 3012, laquelle présente un type très différent, qui s'approche d'une part des cartes d'Ibn Ḥawḳal et d'autre part des mappemondes d'Ibn al-Wardī; pour le moment je n'ose donc rien dire sur l'attribution de ces deux manuscrits. Enfin il faut ranger parmi les manuscrits du type Iṣṭaḫrī II le ms. Londres Br. Mus. Or. 5305 (signalé par K. Miller, M. A. V, p. 109 comme un nouveau manuscrit de Balḫī).

Pour le moment je distingue donc comme appartenant à :

Iṣṭaḫrī I	Iṣṭaḫrī II
ms. Gotha ar. 1521	ms. Consple A. S. 2971
ms. Leiden ar. 1702	ms. Consple A. S. 2613
ms. Consple B. S. 3348	ms. Consple B. S. 2830
ms. Hambourg	ms. Londres Br. M. Or. 5305
Les textes persans	ms. Bologna
	ms. Berlin ar. 6032

Dans les spécimens de cartes ajoutés au présent article le type Iṣṭaḫrī I est représenté par les mss. Leiden et Hambourg et le type Iṣṭaḫrī II par les mss. Consple A. S. 2971 et Bologna.

Tournons nous maintenant vers les textes auxquels se rattache le nom d'Ibn Ḥawḳal. Les ms. Leiden ar. 314 et Oxford (Bodl.) 963 ont un texte à peu près identique, mais les pages destinées aux cartes ont été laissées blanches. Le ms. Paris 2214, au contraire, a des cartes qui, du moins en partie, diffèrent considérablement de celles d'al-Iṣṭaḫrī. Il paraît avoir été complètement oublié que le ms. Paris 2214 n'est autre chose que l'« epitome parisiensis » que de Goeje a utilisé pour son édition d'Ibn Ḥawḳal; le catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale ne fait pas mention de ce fait, et Miller (M. A. t. I, p. 21) est allé jusqu'à l'attribuer à Ibn Saʿīd. Par rapport aux deux autres manuscrits, le ms. Paris 2214 est en réalité un abrégé, qui présente en outre une rédaction différente; en dehors de cela il contient de nombreuses additions dont la plupart sont datées vers l'an 540/1145.

Or parmi les manuscrits énumérés par M. Ritter dans son compte rendu susmentionné il y a le ms. Consple B. S. 3346, lequel se trouve être un texte très complet de l'ouvrage d'Ibn Ḥawḳal, d'après une rédaction qui est la même que celle de l'ouvrage dont le ms. Paris 2214 est un abrégé. Vis-à-vis de l'édition d'Ibn Ḥawḳal par de Goeje, ce manuscrit — qui a été achevé en 479/1086 et qui porte comme nom d'auteur Ibn Ḥawḳal al-Naṣībī — renferme des additions très importantes, ayant surtout rapport aux pays africains. Dans la description des parties orientales de l'Islam, au contraire, ce texte omet quelques parties, et l'on n'y trouve ni le passage sur le commencement des voyages de l'auteur en 331/943 (p. 5 de l'édition de de Goeje), ni le passage bien connu sur sa rencontre avec Abū Isḥāḳ al-Fārisī, c'est-à-dire al-Iṣṭaḫrī (p. 239 de l'édition). Ce manuscrit très précieux ne paraît donc pas encore représenter le texte intégral d'Ibn Ḥawḳal; même dans la description du Maghrib il manque quelques passages qui sont cités par Yāḳūt (I, 338, 399-400, 653), mais où sont mentionnés

des noms géographiques qui figurent sur la carte du Maghrib dans le manuscrit. La date la plus récente qui s'y trouve mentionnée est l'an 362/973[1]. Il y a donc eu probablement une rédaction encore plus ancienne et plus complète; peut-être cette rédaction était elle la source commune des mss. Leiden 314 et Oxford, et du ms. Consple B. S. 3346.

L'affaire est peut-être plus compliquée. L'un des traits caractéristiques qui distinguent le livre d'Ibn Ḥawḳal consiste en ce que chez Ibn Ḥawḳal l'Espagne a été traitée dans le texte comme une région à part, après le Maghrib, tandis que, chez al-Iṣṭaḫrī, al-Andalus est traitée comme une partie intégrante de cet *iḳlīm*, ce qui représente sans doute la manière de voir la plus ancienne. Ce traitement à part se rencontre aussi bien dans le ms. Consple B. S. 3346 que dans le texte imprimé; le ms. Paris 2214 au contraire suit encore l'ancienne incorporation dans le Maghrib. On serait donc amené à croire que le texte original d'Ibn Ḥawḳal a été encore conservateur sur ce point. Il n'est pas même impossible que ce texte original ait traité exclusivement les pays occidentaux de l'Islam, car toutes les citations d'Ibn Ḥawḳal qu'on trouve chez Yāḳūt se rapportent exclusivement à cette partie. Dans ce cas il y aurait eu au moins deux et peut-être trois rédactions du livre d'Ibn Ḥawḳal et ceci est confirmé en quelque sorte par le passage déjà mentionné du texte imprimé sur la rencontre d'Ibn Ḥawḳal avec al-Iṣṭaḫrī.

Les cartes qu'on trouve dans le ms. Consple B. S. 3346 d'Ibn Ḥawḳal forment la même série de vingt-et-une[2] qui se rencontre dans les manuscrits d'al-Iṣṭaḫrī, mais les cartes du Maghrib, de l'Égypte et de la Méditerranée, et en partie la Mappemonde et l'Océan Indien, s'approchent beaucoup plus de la réalité géographique que celles de son prédécesseur. La partie orientale de l'Islam, au contraire, suit beaucoup plus fidèlement les anciennes formes. Les cartes confirment

[1] La date de 367/977 qui a été acceptée par de Goeje comme date de la terminaison de l'ouvrage (B. G. A. IV, p. V) repose sur une très faible combinaison de faits, qui a été avancée pour la première fois par Uylenbroek à la p. 15 de son Specimen geographico-historicum ... de Ibn Haukalo Geographo ... Lugd. Bat. 1822.

[2] Seulement les deux feuilles où la carte de la Transoxanie avait été dessinée manquent.

donc qu'Ibn Ḥawḳal était plutôt spécialiste pour l'Occident. Surtout la carte du Maghrib est admirable; c'est à peine que l'on y découvre des traces de l'école d'al-Iṣṭaḫrī. Il n'est pas improbable que cette amélioration remarquable des côtes de la Méditerranée ait été opérée sous l'influence de la tradition de Ptolémée; en effet Ibn Ḥawḳal mentionne une fois le géographe alexandrin (éd. de Goeje, p. 98; dans le ms. Consple B. S. 3346 son nom se trouve encore quelques fois de plus). Seulement la carte du Maghrib est devenue maintenant une carte complète de la Méditerranée, à côté de laquelle la vraie carte du Baḥr al-Rūm est devenue un peu superflue[1].

En présence des cartes du ms. Consple B. S. 3346 on comprend mieux le passage de la page 237 du texte imprimé d'Ibn Ḥawḳal: « J'ai rencontré Abū Isḥāḳ al-Fārisī; celui-ci avait dessiné cette carte-ci de la terre d'al-Sind[2], mais il y avait introduit de la confusion, et il avait aussi dessiné le Fars, ce qu'il avait fait très bien. Moi j'avais dessiné l'Azerbeidjan, se trouvant sur la présente page, carte qu'il approuva, et également al-Djazira, qu'il trouva excellente. Il produisit aussi la carte de Miṣr, qui se trouva être mauvaise, et celle du Maghrib, dont la plus grande partie était erronée. » Ce passage a été traduit en allemand par de Goeje à la p. 46 de son article dans la Z. D. M. G., et en latin par Uylenbroek à la page 59 de son Specimen geographico-historicum. Il ressort clairement de ce texte qu'Ibn Ḥawḳal considérait al-Iṣṭaḫrī comme maître dans la géographie orientale, tandis que, pour la géographie occidentale, les rôles étaient

[1] L'auteur s'est rendu compte de cette circonstance. En introduisant la carte de la Méditerranée il dit: « Au verso de cette page on trouve la carte du Baḥr al-Rūm et des contrées situées sur son bord, ainsi que la forme qui est propre à cette mer. Si auparavant je l'avais tirée en longueur sur la carte du Maghrib, elle a pourtant la forme arrondie qu'on voit sur cette carte-ci » (وما فى بطن هذه الصفحة صورة بحر الروم وما عليه من نواحيهم وشكله فى نفسه وان كنت سقته على ما أتيت به من الاستطالة فى صورة المغرب فهو من الاستدارة على هذا الشكل). Ce passage se trouve dans le ms. Consple B. S. 3346, mais non pas dans le texte imprimé.

[2] Le texte imprimé a « al-Hind », mais le ms. Leiden 314 a la leçon « al-Sind », ce qui est sans doute correct, parce qu'une carte d'al-Hind proprement dit ne se trouve nul part.

renversés. Il reste seulement de l'incertitude à l'égard de la carte d'al-Sind, car les différences entre la carte d'al-Sind du ms. Consple B. S. 3346 et les cartes d'al-Iṣṭaḫrī sont peu importantes ; peut-être Ibn Ḥawḳal a-t-il voulu parler seulement d'une petite confusion dans la carte d'al-Iṣṭaḫrī. Il emploie l'expression مخلطها et je pense que de Goeje a choisi une expression beaucoup trop forte en traduisant : « dieselbe war aber sehr fehlerhaft » (Uylenbroek : « at corruptam ») ; ce qu'Ibn Ḥawḳal dit de la carte du Maghrib d'al-Iṣṭaḫrī est en tout cas beaucoup plus sévère (أكثرها خطأ).

La carte du Maghrib dans le ms. Consple B. S. 3346 a conservé la tradition de traiter l'Espagne ensemble avec l'Afrique du nord. La cartographie est donc restée plus conservatrice à ce point que la géographie.

Les cartes du ms. Paris 2214 (l'« epitome parisiensis ») montrent en général le même type que celles du ms. Consple B. S. 3346. On peut les étudier dans Mappae Arabicae (où elles sont données toujours sous le nom d'Ibn Saʿīd). Il y a cependant des différences significatives. La Mappemonde présente un type entièrement différent, de forme ovale[1] ; elle rappelle beaucoup plus la carte d'al-Idrīsī. Cette rédaction tardive d'Ibn Ḥawḳal a été rédigée en effet au milieu du VIe/XIIe siècle, vers la même époque où travaillait al-Idrīsī. La carte de la Méditerranée a disparu, sans doute parce que celle du Maghrib avait pris sa place. On y trouve cependant une carte du Nil, qui manque dans tous les textes plus anciens des Masālik. Cette carte du Nil est la même que celle qui se trouve dans le manuscrit de Strasbourg d'al-Khwārizmi (reproduite par M. von Mžik dans son édition de ce manuscrit, B. A. H. U. G., No III, Leipzig 1926) ; elle sert à illustrer une addition au texte de la main du compilateur du XIIe siècle (cette addition a été imprimée par de Goeje sous les Addenda, B. G. A. IV, p. 434, 435). Enfin il paraît que la carte de la Syrie manque également.

La différence existant entre les cartes accompagnant la plus ancienne forme qu'on peut atteindre d'Ibn Ḥawḳal et celles de l'abrégé de 1145 permettent de distinguer au moins deux types de cartes. Il est

[1] Ce manuscrit contient en outre une autre mappemonde de forme semicirculaire, mais du même type que la mappemonde ovale.

regrettable que les mss. Leiden 314 et Oxford 963 ne contiennent pas de cartes, surtout parce que leur texte montre une certaine indépendance à l'égard du ms. Consple B. S. 3346. Je voudrais donc réserver ces cartes manquantes par hypothèse à un type Ibn Ḥawḳal II; la rédaction de vers 1145 appartiendrait alors à un type Ibn Ḥawḳal III, bien que ce type soit certainement lié directement à Ibn Ḥawḳal I.

Les types Ibn Ḥawḳal I et III se rencontrent encore dans quelques manuscrits qui ont été énumérés également dans le compte rendu de M. Ritter. Au type Ibn Ḥawḳal I appartient encore le ms. Consple A.S. 2577, dont le texte, pour autant que j'aie pu juger de quelques spécimens, est un abrégé du texte du ms. Consple B.S. 3346. Les cartes sont plus grossières (seulement la carte du Maghrib a l'air d'être complètement ratée, comme si quelqu'un avait essayé de la dessiner d'après sa mémoire). Ce manuscrit porte comme nom d'auteur Abū Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Balḫī(!).

Au type Ibn Ḥawḳal III enfin appartiennent les mss. Consple B. S. 3347 et A. S. 2934. Ces manuscrits ont tous les deux la mappemonde ovale et la carte du Nil, qui sont caractéristiques pour ce type. Les cartes de la Méditerranée propre et de la Syrie paraissent manquer également.

Les trois types d'Ibn Ḥawḳal sont donc représentés de la façon suivante :

Ibn Ḥawḳal I	Ibn Ḥawḳal II	Ibn Ḥawḳal III
ms. Consple B. S. 3346	(sans cartes)	ms. Consple B. S. 3347
ms. Consple A. S. 2577	ms. Leiden ar. 314	ms. Consple A. S. 2934
	ms. Oxford ar. 963	ms. Paris ar. 2214

Dans les spécimens de cartes joints au présent article j'ai réuni les cartes des types Iṣṭaḫrī I et II et Ibn Ḥawḳal I et III chaque fois pour la Mappemonde, l'Océan Indien, le Maghrib, l'Égypte et l'Azerbeidjan. Cette dernière carte suffit pour la partie orientale de l'Islam, où l'Atlas de l'Islam a subi à peine une évolution. J'ai choisi cette carte parce qu'elle est parmi celles mentionnées dans la citation traduite ci-dessus de la p. 237 d'Ibn Ḥawḳal.

Les spécimens ne sont pas des reproductions, mais ils contiennent seulement les traits essentiels qui permettent l'étude comparative qui nous intéresse pour le moment. Les villes et les routes indiquées sur les originaux ont été omises[1].

C'est seulement après la classification provisoire des cartes de l'Atlas de l'Islam contenues dans les différents manuscrits des Masālik, que peut être abordée la solution des autres maintes questions qui se rattachent à ces cartes. Ces questions sont également inséparables de l'étude des textes.

Je veux effleurer ici seulement le problème général de l'évolution des types de cartes de l'Atlas de l'Islam dont nous venons de constater l'existence.

Quel est le type le plus ancien? Cette question coïncide à peu près avec celle-ci : quel a été le type des cartes d'al-Balḫī ? Le hasard a voulu que le plus ancien des manuscrits énumérés ci-dessus est le ms. Consple B. S. 3346, dont les cartes présentent le type Ibn Ḥawḳal I. Mais un rapide coup d'œil sur ces cartes suffit pour convaincre que ce type n'a pas été le prototype des deux types Iṣṭaḫrī. Il est vrai que les cartes d'un excellent original peuvent subir des changements à la main de copistes peu intelligents — de même que c'est le cas pour les leçons des textes — et qu'à la suite de ces opérations les cartes des copies peuvent prendre un aspect plus simple et plus grossier que celles de l'original[2]; c'est ce que nous observons en effet en comparant entre eux les types Ibn Ḥawḳal I

---

[1] Les spécimens ont été tous placés de façon que le Nord est en-dessus. En réalité l'orientation de chacune des cartes est très différente; cette circonstance ne doit pas être négligée lorsqu'il s'agit d'une étude générale des cartes. Ainsi la mappemonde des types Iṣṭaḫrī I et II et Ibn Ḥawḳal I a le sud en-dessus; celle d'Ibn Ḥawḳal III, au contraire, le nord. La Méditerranée tourne toujours l'ouest vers le dessus, etc.

Les cartes des manuscrits constantinopolitains dont des spécimens sont donnés seront publiées sous peu dans le 2e fascicule du IIIe volume de la publication « Monumenta cartographica Africae et Aegypti », par Youssouf Kamal.

[2] Un exemple très frappant est fourni par les caricatures de cartes dans le ms. Vienne (cat. Flügel 1271), qui est un Iṣṭaḫrī persan et que Miller a reproduit dans les Mappae Arabicae en l'attribuant à Naṣīr al-Dīn Ṭūsī.

et III, dont le dernier est certainement basé immédiatement sur le premier (excepté la mappemonde). Mais il serait impossible de soutenir que les formes idéales du type Iṣṭaḫrī I sont le résultat des travaux réitérés des copistes d'Ibn Ḥawḳal I. Le texte même d'Ibn Ḥawḳal montre en outre suffisamment que les grandes différences existant entre les textes et les cartes de cet auteur et ceux d'al-Iṣṭaḫrī, sont dûs à un sérieux *ijtihād* de sa part, du moins en ce qui concerne la partie occidentale du monde islamique. Ensuite nous possédons un curieux témoignage de quelques principes de la cartographie dans un passage qui se trouve à deux reprises dans l'introduction de chacune des différentes rédactions des Masālik. Ce passage fait fortement l'impression d'avoir appartenu au texte original d'al-Balḫī; on la trouve aux pp. 3 et 12 de l'édition d'al-Iṣṭaḫrī et aux pp. 6 et 16 de l'édition d'Ibn Ḥawḳal. Voici la traduction d'al-Iṣṭaḫrī p. 3, après qu'il a été question de la mappemonde, qui donne une vue d'ensemble sur la totalité des régions (*iḳlīm*) qui vont être traitées : « Cette carte, qui comprend toutes les régions ensemble, ne contient pas les dimensions de longueur et de largeur qui conviennent à chaque région dans sa carte à elle, ni la reproduction des formes circulaires, quadrangulaires, triangulaires et autres figures qui sont propres à cette carte séparée[1]. » Nous devons en conclure que c'était un principe du premier cartographe de l'Islam de représenter les formes géographiques par des lignes et des figures plutôt géométriques, figures qu'on trouve justement dans le type Iṣṭaḫrī I.

On avait besoin de formes simples pour donner une expression à des notions dont on ne pouvait pas encore bien connaître la réalité. Al-Mas'ūdī (qui écrivit vers 950) observe également que la Méditerranée a la forme d'une courge (كرنيب) enserrée par le détroit (Prairies d'Or, I, p. 266). Cette description répond assez bien à la Méditerranée du type Iṣṭaḫrī II. Après tout, la forme cir-

---

[1] ولم تتّسع هذه الصورة الّتى جمعت سائر الأقاليم لما يستحقّه كلّ إقليم فى صورته من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث وسائر ما يكون عليه أشكال تلك الصورة

culaire de la mappemonde — qu'on trouve aussi dans l'Antiquité et au Moyen-Âge en Europe — est-elle aussi le résultat du même besoin d'une expression simple.

Cette tendance était encore favorisée par d'anciennes conceptions préconçues sur la forme générale de la terre habitée, parmi lesquelles nous rencontrons l'idée que la terre a la forme d'un oiseau[1]. Une autre conception, qui a laissé une empreinte durable sur presque toute la cartographie islamique, est la doctrine qu'il y a sur terre seulement deux grandes mers, qui dérivent toutes les deux de l'océan encirclant, doctrine en faveur de laquelle on invoque les vers XXV, 25, XXVII, 62 et LV, 19 du Koran[2]. C'est seulement au cours du X[e] siècle que quelques géographes ont émis des doutes à l'égard de cette géographie trop doctrinaire. Ainsi al-Mas'ūdī constate que les navigateurs de l'Océan Indien se trouvent en contradiction avec ce qu'enseignent les savants, parce qu'ils disent que cette mer n'a pas de limites du tout en certaines directions (Prairies d'Or, I, p. 282). Al-Maqdisī dit avoir interrogé les voyageurs et les marchands au sujet de l'Océan Indien et que la réponse qu'il recevait ne répondait pas du tout aux formes traditionnelles sous lesquelles cette mer était représentée le plus souvent (éd. de Goeje, B. G. A. III, p. 10).

La cartographie est restée plus conservatrice à ce point que la description géographique. C'est ce qu'on observe surtout dans l'œuvre d'Ibn Ḥawḳal, qui a tout de même appliqué de si remarquables corrections, surtout à la carte de la Méditerranée. Pour l'Islam oriental cet auteur s'est tenu encore plus étroitement à ses prédécesseurs. Ainsi la carte de la mer Caspienne a chez Ibn Ḥawḳal la même circularité idéale que chez al-Iṣṭaḫrī.

La nature de la dépendance du type Iṣṭaḫrī I du type Iṣṭaḫrī II paraît plus difficile à établir. Les changements qu'on observe ne

---

[1] Voir e. a. Ibn 'Abd al-Ḥakam, Futūḥ Miṣr, éd. Torrey, p. 1.

[2] Voir sur une autre interprétation W. W. Barthold, Der Koran und das Meer, Z. D. M. G., 1930, p. 37 sqq. Le Koran fait d'ailleurs aussi mention de l'existence de sept mers (XXI, 26); cet argument est allégué par l'auteur du Kitāb al-Bad' wa't-ta'rīḫ (éd. Huart III, p. 57).

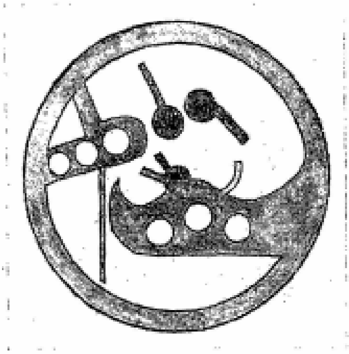
sont pas très importants, mais il est peu probable qu'ils soient dûs seulement aux copistes des manuscrits. Cette question peut être décidée seulement moyennant une minutieuse collation des textes. Je suis porté à croire que les tendances qu'on observe dans Ibn Ḥawḳal se font déjà sentir dans Iṣṭaḫrī II, car il paraît aussi exister quelque relation entre les textes Iṣṭaḫrī II et Ibn Ḥawḳal II. Peut-être le texte d'Iṣṭaḫrī II (c'est-à-dire le texte de l'édition de de Goeje) n'est-il autre chose que la première rédaction des Masālik par Ibn Ḥawḳal, qui dit en effet qu'il a commencé par publier son ouvrage sous le nom d'al-Iṣṭaḫrī (éd. d'Ibn Ḥawḳal, p. 237).

Si Iṣṭaḫrī I est le plus ancien type de l'Atlas de l'Islam, ce n'est pas chose étonnante que ce type ait été conservé en général pour la partie orientale de l'Islam. Car l'Atlas a été composé pour la première fois en Perse orientale et devait donc être surtout autoritatif pour ces régions-là. La composition de l'Atlas même traduit encore son origine persane; chacune des provinces persanes y a été traitée comme un *iḳlīm* séparé. Pour l'Occident, au contraire, le type Iṣṭaḫrī montre encore clairement qu'on en faisait peu de cas (ce qui est aussi vrai pour le texte). Il fallait un Ibn Ḥawḳal pour élever la géographie et la cartographie de l'Occident au même niveau que celle de l'Orient. Comme le pensait de Goeje avec grande probabilité, al-Iṣṭaḫrī aurait fait avant lui la même chose pour la province de Fars. Peut-être la description de la Transoxanie et du Khorasan était-elle déjà l'œuvre d'al-Balḫī, illustre savant de la cour des Samanides, lui-même.

L'origine persane des Masālik est aussi sûrement attestée par les textes que par les cartes. Car nous trouvons dans l'introduction de toutes les rédactions un clair exposé de la doctrine que l'« Empire de l'Islam » n'est autre chose que la continuation historique de l'ancien empire d'Īrān-šahr, enrichi de larges bandes de territoire conquises sur les empires des Rūm, des Ṣīn et des Hind (éd. Iṣṭaḫrī, p. 4; éd. Ibn Ḥawḳal, p. 9).

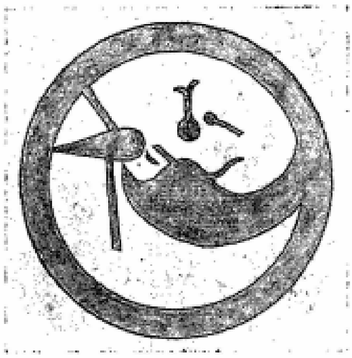
LA MAPPEMONDE (Ṣūrat al-Arḍ)

Iṣṭaḫri I



ms. Leiden ar. 1702

Iṣṭaḫri II



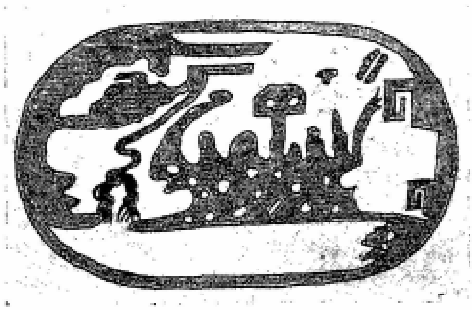
ms. Consple A. S. 2971

Ibn Ḥawḳal I



ms. Consple B. S. 3346

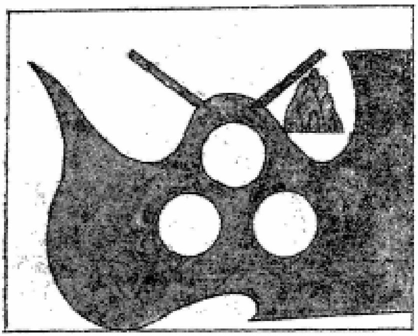
Ibn Ḥawḳal III



ms. Consple A. S. 2934

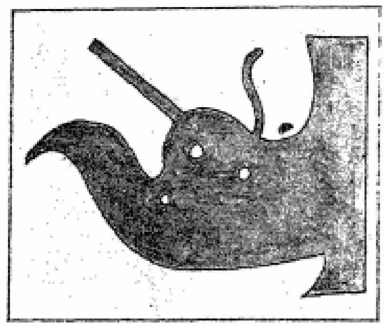
L'OCÉAN INDIEN (Baḥr Fāris)

Iṣṭaḫri I



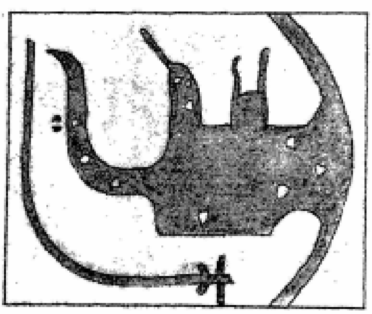
ms. Leiden ar. 1702

Iṣṭaḫri II



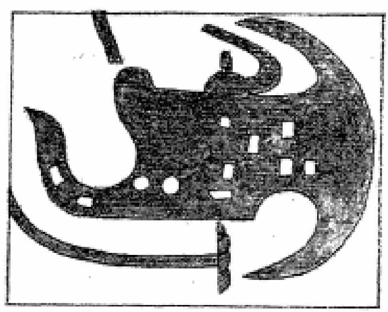
ms. Consple A. S. 2971

Ibn Ḥawḳal I



ms. Consple B. S. 3346

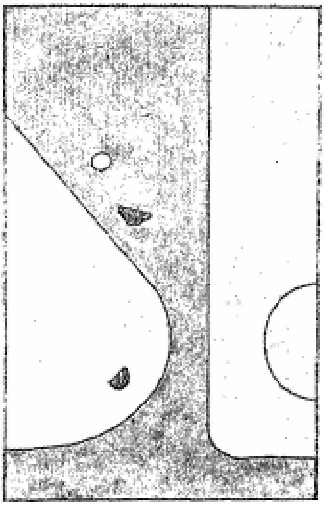
Ibn Ḥawḳal III



ms. Consple A. S. 2934

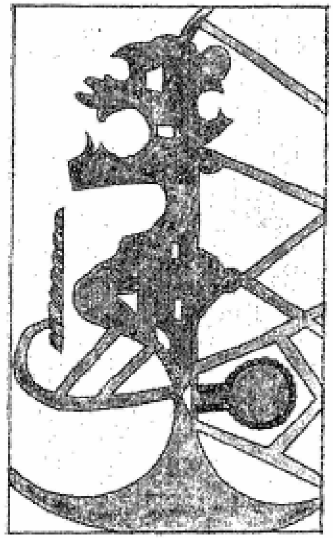
LE MAGHRIB (Al-Maġrib)

Iṣṭaḫri II



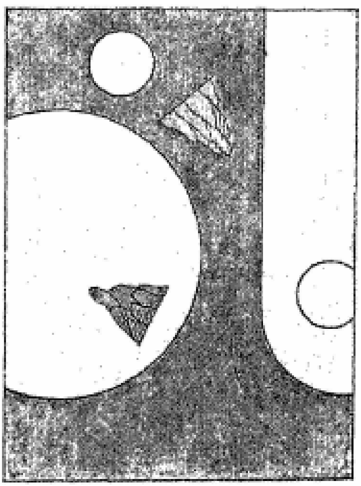
ms. Consple A. S. 2971

Ibn Ḥawḳal III



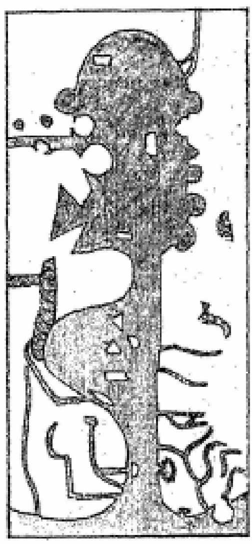
ms. Consple A. S. 2934

Iṣṭaḫri I



ms. Leiden ar. 1702

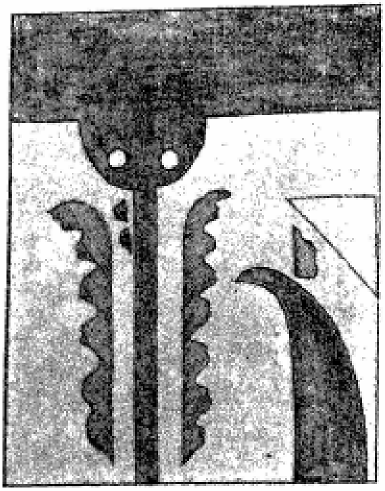
Ibn Ḥawḳal I



ms. Consple B. S. 3346

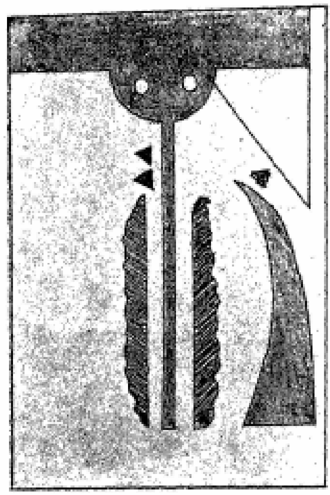
L'ÉGYPTE (Miṣr)

Iṣṭaḫri I



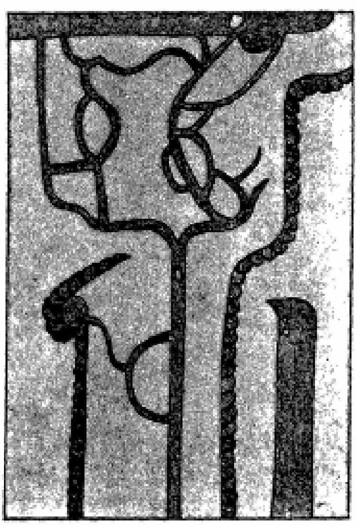
ms. Hambourg (d'après Mappae Arabicae, Band II, Beiheft, Tafel 8)

Iṣṭaḫri II



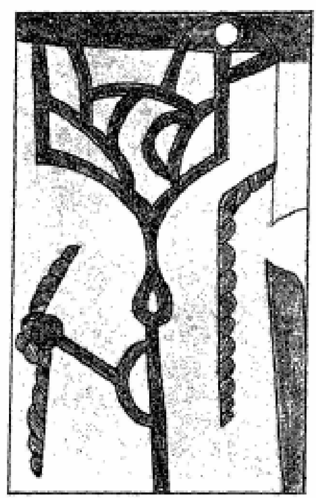
ms. Consple A. S. 2971

Ibn Ḥawḳal I



ms. Consple B. S. 3346

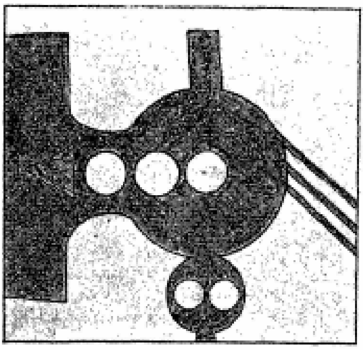
Ibn Ḥawḳal III



ms. Consple A. S. 2934

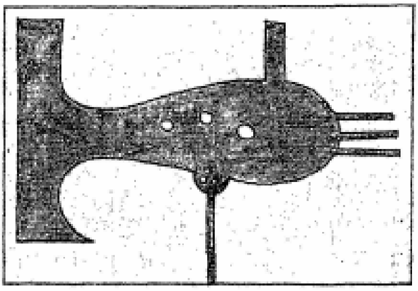
LA MÉDITERRANÉE (Baḥr al-Rūm)

Iṣṭaḫri I



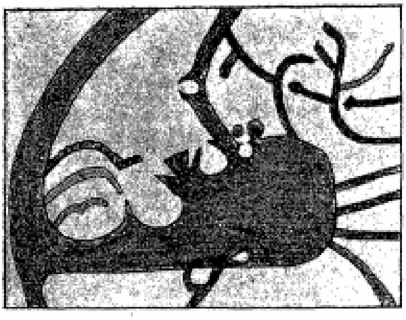
ms. Leiden ar. 1702

Iṣṭaḫri II



ms. Consple A. S. 2971

Ibn Ḥawḳal I



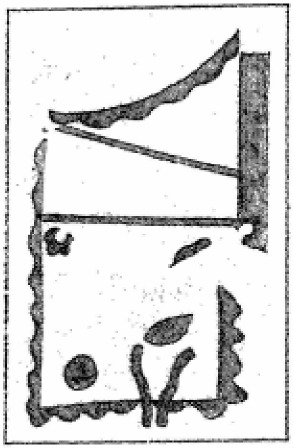
ms. Consple B. S. 3346

Ibn Ḥawḳal III

manque dans les manuscrits

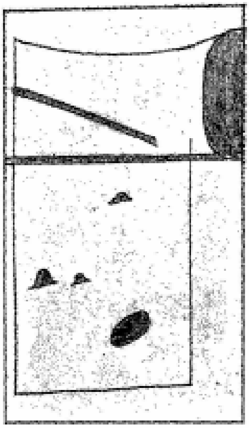
L'ARMÉNIE, LA CAUCASIE ET L'AZERBEIDJAN
(Armīniya wa'l-Rān wa Adarbaijān)

Iṣṭaḫri I



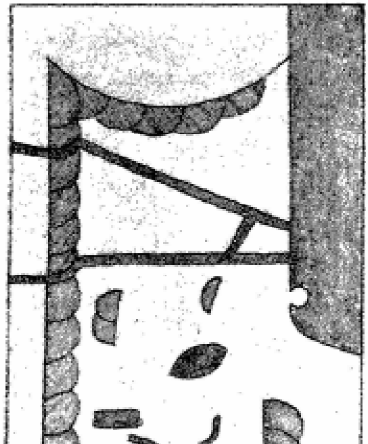
ms. Hambourg (d'après Mappae Arabicae, Band IV, Beiheft, Tafel 37)

Iṣṭaḫri II



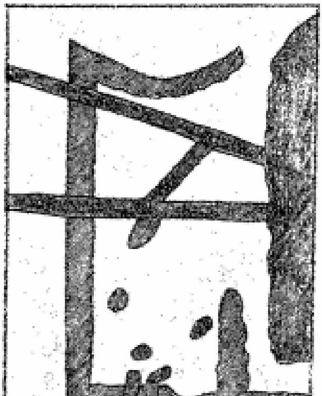
ms. Bologna (d'après Mappae Arabicae, Band IV, Beiheft, Tafel 37)

Ibn Ḥawḳal I



ms. Consple B. S. 3346

Ibn Ḥawḳal III



ms. Paris ar. 2214 (d'après Mappae Arabicae, Band IV, Beiheft, Tafel 39)

Two Pashai Popular Songs.

By

Georg Morgenstierne, Gothenburg.

The Pashais are a tribe of Indian origin, inhabiting the mountain valleys north of the Kabul river, not only in the Kunar and Laghman districts, as stated in the LSI., but also considerably further west in Tagau and Nijrau, right up to Gulbahar on the Panjshir river.[1] The name Pashai is not in use among all sections of the tribe. Some of them call themselves *dehkāns*, others are known by the name of the locality they inhabit.

The language, too, is split up into a number of widely differing dialects, many of them mutually unintelligible.[2]

But the inhabitants of Tagau, Nijrau and Özbin, districts situated to the north-east of Kabul, find no difficulty in communicating with each other, in spite of the dialectical differences existing.

In these secluded valleys the Pashais have also preserved more of their tribal traditions and popular poetry, and have become less persianized than is the case in Laghman and Kunar, and in the extreme north-west of their territory.

While staying in Kabul in 1924 pursuing linguistic studies on behalf of the Norwegian Institute for Comparative Research in Human Culture, I had an opportunity of collecting Pashai poetry.

---

[1] Cf. the present author's "Report on a Linguistic Mission to Afghanistan," pp. 81 sqq.

[2] The differences of dialect among the Kunar district Pashais has proved to be much more considerable than was suspected by me when writing the above mentioned Report.

My informant was a young boy, Abdur Rashid, from Lauṛovān on the upper Tagau, who knew a great number of popular songs and tales, and took great pleasure in reciting them to me.

Some of the songs were lyrics, others of a more epic character. The lyric songs came chiefly from Özbin, or were at any rate composed in a more or less successful imitation of the dialect peculiar to that village. The reason for the Özbinis being more poetically gifted than their neighbours was, according to my Pashai friend, that they neglected their prayers, and were in consequence visited by fairies, who gave them inspiration.

The epic songs come from various villages, Özbin, Iskyen, Gonopal, Nizhelam, Lauṛovān and others. Some of them were said to be composed by men, others by women. During the harvest festivals the young people went about from village to village, reciting the new songs of the year, and thus making them known outside the village of their origin.

The most characteristic of these ballads are the so-called *hananīs*, "killing-songs." They generally deal with blood-feuds, and are of a tragic character. But it is not the fighting itself which catches the interest of the Pashais. Far more it is the conflict which leads up to the fighting and killing, and the dialogue expressing the sentiments of the heroes. In some cases the rejoinders, artless though they be, may even remind us of the virile terseness of the Icelandic sagas.

It is of interest to note that to Abdur Rashid, and I suppose to the Pashais in general, there was a clear distinction between fairytales and humorous, frequently ribald, anecdotes on the one hand, and "serious literature," ballads and lyrics on the other. These latter obviously moved him deeply, and appealed to his aesthetic sense. And it is worth noticing that the ballads always deal with subjects and conditions familiar to the Pashais, and lying within the range of their artistic and psychological understanding. The far off and phantastic motives are felt as belonging to the sphere of lighter literature, of the fairytales.

The ballads were usually preceded by a prose introduction, giving the outline of the story and frequently mentioning details not explained in the poetical part. To a great extent, however, these prose tales were built up from sentences taken over from the ballad itself. Abdur Rashid told me that the prose introduction was always recited when the ballad was going to be sung to a new public. To such as were already familiar with the plot, it was not deemed necessary to repeat it on each occasion.

This combination of verse and explanatory prose is, as is well known, supposed to be of very ancient date among Aryan peoples. Very possibly the *ākhyana* of the Vedic Indians was of a somewhat similar character.

The two songs given here as specimens of Pashai lyric and epic poetry are composed mainly in the dialect of Lauṛovān, but a few Özbin forms occur. The translation will, it is hoped, render it possible for those conversant with modern Indian languages to follow the originals. The complete collection of Pashai ballads and other texts will be published, together with grammar and vocabulary, by the above mentioned Institute.

I.

Hananī from Özbin.

1. *Ī Bábā Xán ăik, dō óya ăič. Yăínas Xán námi ăī, tē várias Ósəp námi ăi. Dəžmán ăič sáṭha kuča. Í aẓá hăik, aẓá Bázak-túṇḍa maəgăič. Tḗtenăi tráya bawyā́ vā́ya nyēič ăič.*

I.

1. There was one Baba Khan who had two sons. The name of one was Khan, and the name of the other was Yusuf. They had enemies in the village. They possessed a bull, which they called Bazak-tuṇḍa.[1] Then those three persons, the father and the sons were sitting in the house.

---

[1] *tuṇḍa* a calf, three years old.

2. *Aẓái váya nẹ́ yēyik šám. Bábā Xán māraik: “Ōyám, aẓáu nẹ́ yeyik.” Tḗ ṓyasā gayín ṭəɷgyík, maɷgá: “Parás bai, dyésə.” Básā māraik: “Dužmandár ai, pám karəí ki hanátu nẹ.”*

3. *Tē Xán pútrasā māraik: “Ár kōr Xudā́í razá vaṭig, varī.” Gyíč, yeyī́č uča-gaṣa-vánə. Osə́p: “Čúo, čúo” Bázak-túṇḍa kati. Sə Bázak-túṇḍa dužmanása aɷgi palā́i ṭə́ɷgakə.*

4. *Avalí zamána drōnák ā́íč.—Dū dužmán nyēíč ā́íč, aẓá ṭəɷgákə. Osúp kə aẓá šira laɷgyík, maɷgá: “Ā́ bai ṭəɷgalaí dé ǰham, áya bai ẓaú bai ǰhám.”*

5. *Óm āyā́t Osúpə karík. Dužmanása drōnák vaɷgaíkye, ṭíli hánwak. Láyā́i mārā́íkye: “Ō Xán láyam, mam hánwakim, tu múč!” Mḗ dužmanásā āwā́z kā́ɷke, ma(ɷgā): “Tan hánčekamī, múškai ōrgą́m?” Sə vari láya bi hánwak.*

---

2. The bull did not come home in the evening. Baba Khan said: “My boys, your bull has not come.” His sons girdled their waists and said: “Let us go and look for it.” Their father said: “You have enemies, take care that they do not kill you.”

3. His son Khan said: “Whatever is the will of God, will happen.” They went, and came to a grove near a spring. Yusuf called out for Bazak-tuṇḍa, saying “chuo, chuo.” But the enemy had tied Bazak-tuṇḍa to the root of a tree.

4. In olden days they used bows.—Two enemies were sitting there, they had bound the bull. When Yusuf approached the bull he said: “If I see him who has bound thee, matrem eius futuam.”

5. Yusuf said this word. But his enemy bent his bow, and hit him in the forehead. He said to his brother: “O Khan, my brother, I have been killed, flee thou!” But this enemy shouted, and said: “I have killed thee; shall I let him run away?” And he killed the second brother, too.

6. *Tā tǫ́mə dužmánə yeyíč bāsā lǫ́enda širvána, nāṭíč. Bā́bā Xā́na māraik, maŋgá: "Puṛaŋganám óračan, ma nāṭəí. Kə bujjíč, čáko pará kávando."*

7. *Tā dužmanásā māraik: "Puṛaŋganüí hánvačama, amá yēítečin tüína šira." (Básüi maŋgahān: "Óyai hánəčan.") Tā té Bā́bā Xā́na māraik: "ə́ŋgəl ādamán Šamakáḍ ghalá bú girgán."*

8. *Tē dužmanása māraik: "Bāvarüí nḗ bəgá, ā́em bōkaṭá díya óyəsüi!" Tá mē bā́sā māraik: "ə́ŋgəl bōkaṭā Šamakáḍ ghalá búrok šī."*

9. *Suzá Bā́bā Xā́nas vərüigyá-kəṣíč, maŋgá: "J̌ī báwə, mám pēšín oṛáčam bōkaṭá."*

10. *Tá dužmanásā paṛaküí gər āwáz khánəke, maŋgá: "Bā́bā Xā́n, çhēl-dāṛí āí," maŋgá, "bāvarüí nḗ bəgā, áe drōnák diyá Osup Xā́nas."*

---

6. Then those enemies went to the top of the father's house, and started dancing there. Baba Khan spoke, and said: "My panthers are asleep. Don't dance; if they wake, they will certainly catch you."

7. The enemy said: "I have killed thy panthers, now we have come for thee." (Var.: They said to his father: "We have killed thy boys.") Then Baba Khan said: "Many such men [as you] wander about near the Shamakaṭ[1] stream."

8. The enemies said: "If thou dost not believe me, look at this turban-tassel of thy son's!" But his father said: "There are many such turban-tassels near the stream of Shamakaṭ."

9. Baba Khan's daughter-in-law started crying, and said: "O my father, I made the turban-tassel this afternoon."

10. Then the enemy again shouted, and said: "Baba Khan, thou art a white-beard; if thou dost not believe me, look at this bow of Yusuf Khan's."

---

[1] *Šāma-kaṭ* "Black Mountain" is the name of a mountain in Özbin.

11. *Am ayát kə nám dúíkye, mē Bábā Xána māraík, mā: "Roiwána šira iyá!" Sə dužmána roiwána šira yeyik, Bábā Xána drōnák káṣ kákə, au dužmán tánuk hánvak.*

12. *Tā suzāyə maɷgá-kəṣī, maɷgá: "Haí, béʿql suzám! Kē ni piēngá óya kála? Šar kapáya siēl váyakam žandrá. Šūne-čáɷgal parám kurá."*

Bádaz verāigyá-kəṣī:

Ósəp Bábā Xán
Xánan vendámo kurá?
Ćúo kátenam.
Trṓ kati učagaṣá,
Ósəp Xánə ʂɷgəl maɷgá:
"Á bai təɷgalaí dəǰhám,
Ẓau bai ǰhām áya."

---

11. When he had uttered this word, Baba Khan said: "Come nearer to the smoke-hole [and show me the bow]!" The enemy approached the smoke-hole, Baba Khan bent his bow, and killed his enemy.

12. Then he spoke to his daughter-in-law, and said: "O my stupid daughter-in-law! Who does not know his own son's things? I have put sand in the mill of my enemy.[1] Now I can go anywhere with empty hands."[2]

Then he wept:

"Where shall I find the khans,
Yusuf and Baba Khan?"[3]
I called [the bull, saying:] "Chuo."
Having shouted near the fountain grove,
Yusuf Khan spake[4] thus:
"If I see the binder [of the bull],
matrem eius futuam."

---

[1] lit: "during the fighting"?

[2] i.e. "having carried out my duty, I can go away (: die)."

[3] Here and ll. 14, 16 Baba Khan's eldest son is also called Baba Khan. In the prose tale his name is given as Khan.

[4] Literally: speaks.

Hum paläṭi nám däičá
Ósup Xắna nắm daič.
Hánvakə rága ṭilyá.
Sə Bắbā Xán [maəgā]:
“ *Xánān vendámo kurá?* ”
Ósup Xắn héəgə maəgá:
“ *Mam hánvakīm, Bắbā Xán mučá!* ”
Əm palüṭi nắm däičá.
Bắba Xán güín ánvake,
Dóai hanváča, kávača ḍaká.
Dužmánə yēíč bāsa lōendá širá,
Gyib-gyíp näṭəgán.
Báwə héəə maəgá:
“ *Kōānī äí puṛaəgá lōendá?*
Puṛaəganám ōračān,
Bújjə páran, kavándō čáko pará.”

He said that word,
Yusuf Khan said it.
He was hit in the frontal vein.
Baba Khan (: the father) [said]:
“ Where shall I find the khans? ”
Yusuf Khan spake thus:
“ I have been hit; flee, O Baba Khan (: his brother)! ”
He said that word.
Baba Khan (: his brother) was hit in the waist.
They were both hit, and fell down (?).
The enemies came to the top of the roof of the father's [house],
And danced stamping their feet.
The father spake thus:
“ Who are ye on the panther's roof?
My panthers are asleep,
If they wake, they will catch you.”

Dužmán hɛ́ɒə maɒgá:
“Puṛaɒganäí hánvaĩan,
yēítečin täiná širá.”
Bábā Xán hɛ́ɒə maɒgá:
“Täína góni ādamán
Bú girgán Šamakáḍ ghalá.”
Dužmánə hɛ́ɒgə maɒgá:
“Bāvaräí nẹ́ bəgá,
Dówa bōkaṭá!”
Báwə hɛ́ɒgə maɒgá:
“Roivána áčha bōkaṭá!”
Tɛ́ bōkaṭá laṛväí dēíč.
Ṭúɒga ṭúɒga suzá verä́igyā:
“J̌i bäwé, šām óṛačam bōkaṭá!”
Əsə Bábā Xán hɛ́ɒgə maɒgá:
“Hɛ́ɒgə bōkaṭá

The enemy spake thus:
“We have killed thy panthers,
Now we have come for thee.”
Baba Khan spake thus:
“Men like thee
Wander about in plenty near the Shamakaṭ stream.”
The enemy spake thus:
“If thou dost not trust me,
Look at the turban-tassel!”
The father spake thus:
“Bring the tassel near to the smoke-hole!”
They showed him the tassel.
Loudly, loudly the daughter-in-law cried:
“O my father, I made the tassel last night!”
Baba Khan spake thus:
“Such turban-tassels

Bú čandīčān Šāmakáḍ ghalá."
Dužmánə hẹ́ŋgə maŋgá:
"*Bāvarūí nẹ́ bəgá,*
dṓ(w)a drṓnakā̆!"
Bábā Xána drōnák vangaík,
Dužmán hánvakə rága ṭílīā̆.
Suzḗi héŋgə maŋgá:
"*Armán, bēʿáxl suzóm,*
Kḗ nī piénga óya kálā̆?
Šār kapáya siḗl vā̆yakam žandrā́
Buḍeviḗla šune-čaŋgál parám kurá."

II.

Women's Song from Özbin.

Gólə šīrín há̤ṛyem báṛaka[1]
Šīrín ōráčom hāík

Fall down in plenty near the Shamakaṭ stream."
The enemy spake thus:
"If thou dost not trust me,
Look at his bow!"
Baba Khan bent his bow,
And hit the enemy in the frontal vein.
He spake thus to his daughter-in-law:
"Alas, my stupid daughter-in-law,
Who does not know his son's things?
I have put sand in the mill of my enemies (?),
As an old man I can go empty-handed anywhere."

II.

Sweet like a flower is my heart, my boy.[2]
My sleep was sweet

---

[1] Translated: *dil-i mā šīrīn misl-i gul ast, xapa ast.*

[2] A. R. rendered *bāṛaka* with *xapa ast* "is depressed"; but I think that must be a mistake.

Ćátī aœgerién dǭrá.
Kaíkōr zánzuryá lamá?[1]
Ćábukya nyēnám khaná.—Gōlə, &c.
Xabarí xabár deteém:
“*Yárəsāī sárak nōbəty-ā.*”
Palāṭí āyát kačá,
Sástī áčhim tomavá.
Hālóī hayót[2] *vašám kurá?—Gōlə,* &c.
Čábukya nyēnám khaná,
Bárom dēkama:
“*Jī́ bāṛóm, rūī Xudáī dārí,*[3]
Tō má ppa sáraka širá!—Hālōī, &c.
Kaṇēḷṭhō láyō gaṛa!
Tó ma pá saraké širá.
Báṛom rūī Xudáī dārī.”*—Hālōī,* &c.

Upstairs near the rim of the hearth.
What noise is astir the village?
Swiftly I went out.
The messenger brought me a message:
“It is the turn of thy friend to work at the road.”
He spoke the word,
And my eye, though sound, darkened.
How shall I tell the tale of my sorrow?—Sweet, &c.—
Swiftly I went out,
And saw my boy:
“O my boy, I beseech thee in the name of God,
Don't go working at the road!—How, &c.—
Send thy younger brother!
Don't thou go to the road,
My boy, I beseech thee in the name of God.”—How, &c.—

---

[1] Lauṛovānī: *Kaikór sáṭha ayát šī?* “*dar dēh či gap ast?*”

[2] L.: *ā̄yát.*

[3] Persian.

Bā́ṛōm sā́panüi dēkam,
Žā́ndrō čapaḗ girgā́.—Hālōī, &c.
“ *Mambū́i sárake gaṛá!* ”—*Hālōī, &c.*
Baíra úzər kákama,
Mäína dṓriem né ǰhäikyäi.
Béxabar nyḗīčāčim vā́yə kučā́.
Čā́r doā́z nyeíč,
Varí sarakí yeyíč.
Bā́ṛōm ní asta kučā́.—Hālōī, &c.
Xabarí xabā́r deteḗm:
“ *Bā́ṛō čā́ndikā sarakḗ širā́.*”—*Hālōī, &c.*
Nyēčim istarǰḗ šivā́
Čā̆darim ṭeəgyím gainā́.
Čā́bukya gāyḗm[1] *širā́*
“ *Allā́, bā́ṛōm, durāí xunyḗm.*”

I saw my boy in a dream:
The mill-wheel was turning towards the left.—How, &c.—
“ Send thy uncle mending the road! ”—How, &c.—
I entreated him earnestly;
But he did not heed my word.
Without any news I was sitting in the house.
Four days passed,
The other road-menders came back.
But my boy was not among them.—How, &c.—
The messenger brought me a message:
“ Thy boy has fallen on the road.”—How, &c.—
I went out in the starlight,
I tied the shawl round my waist.
Swiftly I went to him,
“ Allah! My boy, I kiss thy face.”

---

[1] L. *gīčim.*

Nōní sinaí girgá ára kučá.
Dovaí astyém hančam kaṛá.
Báṛom khoyá däikyamá.
Báṛōm vərüinäí karám.
Khāi ǰhai, daúz bābā![1]

On thy white[2] breast the blood is flowing.
I struck my knees with both hands.
My boy, I took thee on my back.
My boy, for thy sake I am weeping.
Listen to this, my cruel father![3]

---

[1] Variant from a song of similar contents:
J̌ī bāṛóm, dōraé xunyém.
Xarmūzəí čāləi
Palyéna tāranǰál kučá.
Ravándäi kápaläi háṛye ǰhäikyam,
Máṛuxa kam ṭūlaka.
Báṛom ṣáy āsta.
Mám ta báṛom khóye däikyam,
Páe drakáṛetūén sarəgá.
Bāṛóm vərüinei, &c.

[2] *Nōní* "like fresh butter."

[3] Translation of the variant:
O my boy, I kiss thy face,
Thy silky (?) hair
Has fastened in the bramble.
Quickly I put thy head to my heart,
I kiss thy cheek.
But my boy is stiff.
I put thee on my back, my boy.
My feet drag along the ground,
My boy, for thy sake, &c.

Abarsām et Tansar.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

Dans le Fārsnāma nous trouvons une notice sur le ministre du roi Ardashīr I, fondateur de la dynastie sassanide. Ayant mentionné brièvement la guerre d'Ardashīr contre Ardavān, dernier roi arsacide, l'auteur commence le récit du règne d'Ardashīr. Il dit[1] : « Il avait un ministre dont le nom était تنسار, et qui avait été, auparavant, du nombre des sages, et ce ministre était plein de conseils prudents, de ruse et de finesse, et Ardashīr laissait le soin de toutes les affaires à son jugement et à ses conseils. » Au nom de تنسار l'éditeur, M. Nicholson, donne une note explicative : « Apparently a corruption of برسام. Ṭabarī 1. 816. 12 has ابرسام. » Or, le personnage en question correspond exactement, il est vrai, à l'Abarsām de Ṭabarī, mais le nom est évidemment à lire تنسار (pour تنسر), car Tansar était également un haut dignitaire bien connu du temps d'Ardashīr. Faut-il donc voir dans Tansar et Abarsām une même personne?

Examinons d'abord les renseignements sur Abarsām et Tansar que nous pouvons puiser dans d'autres sources.

Abarsām.

Sources principales : Ṭabarī et Dīnawarī.

I. Abarsām est le Vuzurgframāδār ou grand vézir[2] d'Ardashīr, ayant reçu cette dignité lorsque Ardashīr avait conquis le royaume de Staχr (Iṣṭaχr). Le roi d'Ahvāz, qu'Ardavān avait envoyé avec des troupes contre Ardashīr, fut mis en fuite par Abarsām[3].

[1] The Fársnáma of Ibnu'l-Balkhi, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, p. 60, l. 4.

[2] Ṭab. 816, l. 12 ; le texte corrigé d'après le Cod. Sprenger 30, voir la note de l'éditeur, et Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. 9, note 2.

[3] Ṭab. 818 ; Nöldeke, p. 12 ; Ibnu'l-Aṯīr I, 274 ; Bel'amī, trad. par Zotenberg, II, p. 72, où le nom du ministre est Barsām.

II. Dans sa vieillesse, Abarsām joue un rôle dans une affaire intime du palais royal. Ardashīr avait introduit dans son harem une femme qui se disait la servante d'une des épouses du feu roi Ardavān. Étant devenue enceinte, elle avoua qu'elle était la fille d'Ardavān. Comme Sāsān, aïeul d'Ardashīr, avait juré de ne laisser en vie aucun membre de la maison des Arsacides, le roi ordonna à Abarsām de mettre à mort la femme ; mais Abarsām, ayant appris que celle-ci était enceinte, la cacha dans une cave, se coupa ensuite le membre et le mit dans une boîte, qu'il cacheta et remit au roi en le priant de la garder dans son trésor. La femme mit au monde un garçon. Un jour, le roi ayant exprimé devant Abarsām le regret qu'il sentait de n'avoir pas d'héritier, le vieillard lui révéla le secret, fit venir le garçon et demanda au roi de faire chercher la boîte qui contenait la preuve, qu'il n'avait pas touché la femme du roi, et que le garçon était réellement l'enfant d'Ardashīr. Le garçon était Shāhpuhr, qui fut plus tard le successeur d'Ardashīr[1]. Le nom du vieillard est corrompu dans le texte de Ṭabarī : pour هرجند ابن سام il faut lire هرجبد ابر سام, car dans le titre précédant le nom Marquart a reconnu le mot Hargabaδ ou Hargubaδ (ἀργαβίδης chez Théophyl. Simoc.), qui désignait un des plus hauts dignitaires de l'Empire sassanide, cette dignité étant réservée à la famille royale[2]. Abarsām, donc, était un Sassanide.

La même histoire est racontée par Belʿamī[3], qui ne donne pas le nom du vieillard, mais le mentionne tout simplement comme « un officier plein de science et de sagesse, qui était le surintendant de la maison du roi, et à qui il avait confié la garde de ses femmes, de ses biens et de toute sa maison ».

Dans la Nihāyatu'l-irab[4], le grand dignitaire en question est nommé بن الهبوذان, probablement une corruption du titre هربذ الهربذان, pehlvi Hērbaδān Hērbaδ.

[1] Ṭab. 823 sqq., Nöldeke, p. 27 sqq. ; Dīn., p. 45 sqq., où la femme est la nièce de Farruχān, fils d'Ardavān.

[2] Voir Arthur Christensen, L'Empire des Sassanides, p. 27 ; Herzfeld, Paikuli, p. 192 sqq.

[3] Traduction de Zotenberg, II, p. 76 sqq.

[4] Browne, JRAS., 1900, p. 219.

Le livre pehlvi « Kārnāmaγ ē Ardašīr ē Pāβaγān »[1] a une autre version de la légende, version dont on retrouve les traits principaux chez Firdausī[2] : Ardashīr a épousé la fille d'Ardavān. Celle-ci se laisse entraîner par ses frères à verser une poison dans un plat de farine et de lait, qu'elle présente à son mari. La coupe qui contient la nourriture est renversée miraculeusement par le Feu Farrbaγ, et un chat et un chien mangent la nourriture empoisonnée et en meurent. Le roi ordonne au Mōbaδān Mōbaδ (à qui il s'adresse en le qualifiant de « Hērbaδ ») de mettre à mort la femme, bien qu'elle soit enceinte, mais le Grand Mōbaδ la cache, et elle met au monde le fils Shāhpuhr. Lorsque, plus tard, Ardashīr se repent d'avoir fait tuer sa femme, le Grand Mōbaδ lui révèle le secret, fait chercher le garçon et reçoit une belle récompense[3].

III. Un apôtre de Jésus-Christ (contemporain d'Ardashīr !) arrive à Ctésiphon, fait visite à Abarsām et lui explique l'Évangile et la religion chrétienne. Abarsām en informe Ardashīr, qui écoute avec bienveillance la prédication du missionnaire, mais la colère des Perses engage Ardashīr et Abarsām à le renvoyer[4].

Tansar.

Sources pehlvies, arabes et persanes.

4e livre du Dēnkard[5] : Ardashīr, dans l'intention de recueillir les textes religieux dispersés par l'injure du temps (l'Avesta), fait

---

[1] Éd. Peshotan Sanjana (Bombay 1895-96), chap. 9 ; Nöldeke, BB., 1879, p. 57 sqq.

[2] Éd. Mohl, V, p. 332 sqq.

[3] Résumé de la même version de la légende chez Ḥamdu'llāh Mustaufī-i-Qazwīnī (Ta'rīχ-i-guzīda, éd. Browne, p. 104), qui ne donne pas non plus le nom du grand dignitaire, mais dit que la famille des Barmécides descend de ce vézir.

[4] Dīn., p. 46 sq., et encore p. 85, où le ministre est appelé Yazdān au lieu d'Abarsām ; à comparer Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. 21, note 4. L'auteur de la Nihāyat a amplifié cette légende en y ajoutant un trait tiré de l'histoire légendaire de Vištāsp et de Zoroastre ; voir Browne, l. c., p. 219.

[5] Éd. Peshotan Sanjana, vol. IX, texte, p. 456, trad., p 578 ; éd. Madan, I, p. 412 ; West, Pahlavi Texts, IV, p. 414.

venir Tansar[1] et les autres savants en matière de religion ; il approuve l'autorité de Tansar et renvoie les autres grands-prêtres.

3e livre du Dēnkard[2] : Pendant le règne d'Ardashīr, le Hērbaδ Tansar, « possesseur de la foi primitive » (*pōryōtkēš*), reconstruit, sur l'ordre du roi, l'Avesta sur les fragments dispersés. Un exemplaire de ce livre est déposé dans le trésor royal à Šapīγān (?), et des copies en sont distribuées.

Comme rénovateur de la religion zoroastrienne, Tansar est mentionné plusieurs fois dans le Dēnkard[3].

Masʿūdī, dans son Murūju'd-dahab[4] fait allusion aux rapports qu'Ardashīr eut, au commencement de son règne, avec un pieux personnage du sang royal, nommé Tansar[5], et qui appartenait à la secte des Platoniciens, c'est-à-dire à l'école de Socrate et de Platon. Le même auteur dit, dans son Kitābu't-tanbīh wa-l-išrāf[6], que Tansar[7], le mōbaδ d'Ardashīr, invitait les peuples à reconnaître ce roi et écrivait une lettre à Māh-Gušnasp, roi du Ṭabaristān, pour lui faire accepter le nouveau régime, lettre dont Masʿūdī cite un passage. Un autre passage en est donné par Bīrūnī dans son livre sur l'Inde[8]. Ces deux passages ont été tirés sans doute de la traduction arabe d'Ibnu'l-Muqaffaʿ, qui n'existe plus, mais dont une version persane, insérée dans la chronique du Ṭabaristān d'Ibn Isfandiyār, a été publiée et traduite en français par Darmesteter[9].

---

[1] West lit Tōsar, mais les sources arabes et persanes montrent que la vraie lecture du nom est Tansar.

[2] Éd. Peshotan Sanjana, vol. IX, texte, p. 450, trad., p. 569 ; éd. Madan, I, p. 406 ; West, Pahlavi Texts, IV, Intr., p. XXXI.

[3] Éd. Peshotan Sanjana, VII. 6. 13, 16 et 17 ; d'après West (Pahlavi Texts, V, p. 85 et 87) : VII. 7. 14, 17 et 18.

[4] Éd. Barbier de Meynard, II, p. 161.

[5] Lecture corrompue : بيشر, سنـد, تيمسن, pour تنسر.

[6] Éd. de Goeje, p. 99 ; trad. de Carra de Vaux (Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision), p. 142.

[7] بنشر, بيشر, ينشر, تنشر, نمشر.

[8] India, éd. Sachau, p. 53 ; trad. du même, I, p. 109.

[9] JA., 1894, p. 186 sqq. et 502 sqq. ; à comparer Darmesteter, le Zend-Avesta, III, p. XXV sqq. Une collation entre la citation de Mas'ūdī et le passage corres-

Cette « lettre de Tansar », qui renferme des particularités très importantes relatives à l'état politique et à l'administration de l'Empire sassanide, est une fiction qui date du temps de Khusrau I[1].

Dans le Tajāribu'l-umam d'Ibn Miskawayhī[2], Tansar est mentionné comme un Hērbaδ savant et plein d'expérience, natif du Pārs, intime et coopérateur d'Ardashīr.

Nous constatons d'abord, que l'identité des deux noms est exclue. Les noms d'Abarsām et de Tansar diffèrent tellement dans leur aspect graphique tant dans l'écriture pehlvie que dans l'écriture arabe, qu'un d'eux ne peut être un défigurement de l'autre. Le nom de Tansar est assuré par son existence dans le texte religieux pehlvi de Dēnkard. Le nom d'Abarsām, d'autre part, apparaît plusieurs fois, sous la forme arménienne Aprsam, dans les grandes familles de l'Arménie[3]. Tout au plus, on pourrait supposer, qu'Abarsām était le vrai nom du personnage en question, et que Tansar était un titre d'honneur[4], ayant la signification de « tête du corps », c'est-à-dire « celui qui est comme la tête en relation du corps »[5].

---

pondant chez Ibn Isfandiyār se trouve dans un article de M. Seyyid Muḥammad 'Alī Jamālzāda dans le journal persan « Kāva », 5e année, no 11, p. 7. La version persane du passage cité par Bīrūnī se trouve p. 224 sq. et p. 529 sq. de l'article de Darmesteter.

[1] Voir Marquart, Ērānšahr, p. 30 et note 2, et Christensen, L'Empire des Sassanides, p. 111 sq.

[2] Éd. Le Strange, I, p. 98.

[3] Voir Justi, Iranisches Namenbuch, p. 1.

[4] Sur les titres d'honneur dans la période sassanide, voir mon « Empire des Sassanides », p. 99 sq.

[5] L'explication du nom de Tansar que donne Ibn Isfandiyār (Darmesteter, l. c., p. 205 et p. 508) d'après Bahrām Khurzāδ (« on l'appelait Tannasar, parce que le poil avait poussé si dru sur tous ses membres que tout son corps ressemblait à la tête d'un cheval ») est en tout cas une étymologie populaire absurde, que Darmesteter (p. 508) a essayé en vain de soutenir en émettant l'hypothèse que « le pehlvi *tnsr* a laissé tomber, comme il arrive souvent, une lettre répétée » et qu'ainsi on aurait *tnnsr*, c'est-à-dire **tan-vars* (avest. **tanu-varəsō*), « qui a du poil sur tout le corps », ce qui cadrerait avec le tašdīd de plusieurs passages (Tannasar).

Abarsām était le ministre et premier conseiller d'Ardashīr, et il semble que la source qu'a suivie l'auteur de la Nihāyat lui a donné le titre de Hērbaδān Hērbaδ. Dans le Kārnāmaγ pehlvi, le grand dignitaire qui, dans l'affaire de la femme du roi, joue le rôle d'Abarsām de la relation de Ṭabarī et de Dīnawarī, est désigné sous le titre de Mōbaδān Mōbaδ, mais le roi, en s'adressant à lui, dit : « Ô Hērbaδ... », d'où l'on pourrait conclure que, dans la forme originale de la légende, Abarsām avait eu non pas l'emploi de Mōbaδān Mōbaδ, mais celui plus modeste de Hērbaδān Hērbaδ. Tansar, selon le Dēnkard, était [Hērbaδān] Hērbaδ sous Ardashīr. Que les sources qui mentionnent Abarsām ne connaissent pas Tansar, et vice versa, est une chose curieuse, mais pourrait être un pur hasard.

Mais d'autres raisons, qui me paraissent plus fortes, s'opposent à l'identification d'Abarsām et de Tansar. Ce qui importe surtout, c'est que les traits positifs de la vie et de l'œuvre des deux hommes que nous ont conservés nos sources, sont tout à fait différents. Puis, quant à la dignité dont était revêtu Abarsām, Ṭabarī le désigne une fois comme le Vuzurgframāδār ou grand vézir d'Ardashīr, l'autre fois comme Hargabaδ, c'est-à-dire possesseur d'une des sept charges héréditaires de l'Empire sassanide laquelle était réservée à la famille royale. Le titre d'Hargabaδ, qui apparaît rarement dans les textes, avait en arabe la forme هرجبد. Le changement de هرجبد en هربذ (pehlvi Hērbaδ, titre bien connu), chez les chroniqueurs ou les copistes, était presque inévitable. Et il est très bien possible que le Kārnāmaγ, qui nous est parvenu dans une rédaction post-sassanide, ait été influencé par des textes arabes dans lesquels cette erreur s'était glissée.

Les différences sont donc bien réelles, tandis que les similitudes sont superficielles. La confusion des titres d'Hargabaδ et d'Hērbaδ amène peu à peu une confusion entre l'Hargabaδ Abarsām et l'Hērbaδ Tansar. On la constate chez Mas'ūdī, qui dit que Tansar était du sang royal : c'est Abarsām qui était revêtu d'une dignité héréditaire dans la famille royale. Dans le Fārsnāma, la confusion est complète.

Les deux personnages sont historiques sans doute, mais les renseignements positifs que nous pouvons tirer des sources qui en font mention, sont très maigres : *Abarsām* était titulaire de la charge héréditaire d'Hargabaδ, réservée à la famille des Sassanides, charge dont le porteur avait le privilège de couronner le roi. Comme cette charge avait d'ailleurs un caractère militaire, il est naturel qu'Abarsām ait été mis à la tête d'entreprises militaires, de celle contre le roi d'Ahvāz entre autres. Ardashīr lui conféra l'emploi non-héréditaire de Vuzurgframāδār. Ṭabarī et Dīnawarī seuls attribuent à Abarsām le rôle de sauveur de la femme d'Ardashīr dans un récit légendaire, qui nous est parvenu en deux versions différentes, et Dīnawarī et l'auteur de la Nihāyat font de ce ministre l'intermédiaire entre le missionnaire chrétien et le roi Ardashīr dans une légende qui s'est développée, peut-être, sous l'influence de la tradition historique des relations entre le prince Shāhpuhr, fils d'Ardashīr, et le prophète Mānī. Ainsi des légendes diverses ont commencé de se grouper autour d'Abarsām ; mais l'individualité de ce ministre du premier Sassanide se dessinait trop vaguement dans la mémoire pour que la tradition puisse en faire un vrai héros légendaire. *Tansar*, dans sa qualité d'Hērbaδān Hērbaδ, avait la seconde place dans la hiérarchie ecclésiastique de la Perse. Il était, de son temps, le plus versé dans les traditions religieuses, et le recueil des textes saints qu'il fournit fut la base de la reconstruction de l'Avesta commencée sur l'ordre d'Ardashīr.

Le nom du Mōbaδān Mōbaδ, chef suprême de l'église zoroastrienne du temps d'Ardashīr, est donné par Ṭabarī (p. 816) sous une forme qui varie dans les manuscrits : فاهر, قاهر, هاهر[1]. Le Mujmalu't-tawārīχ[2] a la forme ماهر. La supposition de Darmesteter[3], que ce nom « cache peut-être une corruption de Tansar », ne me satisfait pas : Tansar n'était pas Mōbaδān Mōbaδ, et en outre toutes

[1] Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. 9 : Pahr (?).

[2] JA., 4e série, t. 1, p. 419 et 396.

[3] ZA., III, p. XXVII, note 1.

les variantes du nom en question ont un *a* long après la première consonne. Ne faudrait-il pas plutôt lire ماهداذ ? Selon la liste des Mōbaδs qui se trouve dans le Bundahišn[1], un Māhdāδ était le bisaïeul de Bahaγ ou Bāγ, qui fut Mōbaδān Mōbaδ sous Shāhpuhr II (309-379).

Le Fārsnāma et la « lettre de Tansar ».

L'auteur du Fārsnāma, comme nous l'avons vu, a représenté le ministre Abarsām sous le nom de Tansar. Cela s'explique facilement, car il a connu la « lettre de Tansar », à laquelle il a emprunté quelques passages.

Voici d'abord un passage[2] du chapitre qui traite de l'histoire d'Alexandre (Iskandar Ḏu'l-Qarnaïn). Le passage parallèle de la lettre de Tansar chez Ibn Isfandiyār, plus ample et composé dans un style plus orné, se trouve p. 200, l. 11—203, l. 17 (texte) et p. 503—506 (traduction) de la publication de Darmesteter. Je donne les deux relations, en suivant, pour celle d'Ibn Isfandiyār, la traduction de Darmesteter avec très peu de modifications. On y remarquera les conformités et les divergences.

Fārsnāma.	**Ibn Isfandiyār.**
Et lorsqu'il eut conquis les contrées de la Perse, il s'empara des rois et des fils de roi, et il écrivit la lettre suivante à l'adresse de son instituteur et maître Aristote :	Lorsqu'il se fut emparé du royaume d'Ērānšahr, tous les princes et ce qui survivait des grands, des seigneurs, des magistrats et des nobles du pays se réunirent en sa présence. Le bruit de leur puissance et de leur nombre lui donna à penser et il écrivit à son ministre et maître Aristote :

---

[1] Bundahišn iranien, éd. Anklesaria, p. 236, l. 13; West, Pahlavi Texts, I, p. 145.

[2] p. 57, l. 18—58, l. 11.

« Cette victoire qui m'est parvenue est l'effet d'un concours heureux de circonstances et de l'assistance du ciel, et enfin de la désertion de l'armée de Dārā. Or, les princes que j'ai fait prisonniers sont des hommes très braves et valeureux et très instruits, et je crains qu'à un moment donné ils ne m'attaquent et n'affaiblissent ma position. Je veux donc les faire périr tous, afin que leur race soit détruite. »

Aristote écrivit pour réponse : « J'ai lu ta lettre. Quant à ce que tu as écrit au sujet des hommes de la Perse, que tu veux les faire périr à cause de ton appréhension secrète, cela n'entre pas dans les conditions fixées. Anéantir ce qui a été formé et créé [par Dieu] est une chose défendue par la loi sainte et par la sagesse, et si tu fais tuer ces hommes-là, le sol et le climat de Babel et de la Perse fera naître des hommes de la même espèce, et le sang et la haine se dresseront entre Rūm et la Perse. Il n'est pas possible qu'ils l'emportent sur toi, tant que tu sois roi.

« Par la grâce de Dieu tout-puissant nos affaires sont en bonne voie et je veux partir pour l'Inde, la Chine et l'Extrême-Orient. Mais je réfléchis que, si je laisse en vie les grands de la Perse, en mon absence ils feront naître des troubles qu'il sera difficile de réprimer ; ils envahiront Rūm et attaqueront nos provinces. Ce que je vois de mieux à faire, c'est de les faire périr tous et je pourrai alors, libre de toute inquiétude, réaliser mes projets. »

Aristote répondit comme il suit à cette communication : « C'est un fait avéré que dans le monde, les races de chaque zone se distinguent par une excellence, un talent, une supériorité spéciale, étrangère aux races des autres climats. Ce qui distingue les gens de Perse, c'est le courage, la bravoure et la prudence au jour du combat, ces qualités qui forment le plus solide et le plus puissant des instruments de souveraineté et de succès. Si tu les extermines, tu auras supprimé de ce monde le suprême pilier du talent, et une fois les grands disparus, tu seras absolument forcé de faire passer aux vilains les fonctions et le rang des grands.

Cependant il serait funeste de les retenir au milieu de leurs troupes, mais il faut que tu leur confies à chacun une région à gouverner, et que tu n'accordes à personne d'entre eux la préséance sur les autres ;

Or, sois bien convaincu que dans ce monde il n'est mal, fléau, révolte et peste dont l'action soit si pernicieuse que le passage des vilains au rang des nobles. Prends donc bien garde, tourne bride de ce projet et, dans ta sagesse accomplie, coupe-toi la langue de la sévérité qui porte et qui blesse plus que la lance homicide, et ne va pas, pour le repos de cette vie éphémère, effacer et perdre ton bon renom, en suivant de vagues calculs au lieu de la vérité et de la certitude de la religion et de la foi. (Rubāʿī.) Il faut donc prodiguer protection, fidélité, bienveillance et libéralité aux chefs des grandes maisons, aux dignitaires, aux princes et aux grands, et écarter de leur cœur, par des bontés et des amabilités, les causes de chagrin et d'inquiétude : car les anciens ont dit qu'une affaire qui n'aboutit pas par la bienveillance et la douceur ne réussit pas davantage par la force et la violence. Ce qu'il y a à faire, c'est de confier le royaume de Perse à ses rois, et, partout où tu en découvriras un, de lui conférer la couronne et le trône, mais sans donner à aucun d'eux la préséance ou l'autorité sur les autres,

alors ils seront occupés l'un de l'autre et resteront tous soumis à ta volonté. »

Alexandre agit selon ce conseil; mais il arrangea les affaires de telle façon qu'il donnait à ses vice-rois grecs la prédominance sur tous les autres. Lui-même alla conquérir le pays de l'Inde et il alla aux régions de la Chine et re-

en sorte que chacun règne pour lui en prince indépendant. Porter la couronne est un grand orgueil, et un chef qui a obtenu la couronne n'accepte pas de payer tribut à personne, ni de courber la tête devant un autre. Il naîtra donc entre ces roitelets tant de discordes, de mésintelligences, de compétitions et de luttes à propos du pouvoir, tant de rivalités pour l'éclat et l'étendue de leurs richesses, tant de querelles pour le degré de considération, tant pour l'orgueil de leur train, qu'ils n'auront pas loisir de se venger de toi et, absorbés dans leurs affaires entre eux, ne se souviendront plus du passé. Et quand tu serais aux confins les plus éloignés du monde, chacun d'eux effrayera son voisin de ta puissance, de ta force et de la menace de ton assistance, et il y aura sécurité pour toi et après toi, si peu de sécurité et de confiance qu'il y ait dans la fortune. »

Quand Alexandre eut pris connaissance de cette réponse, il adopta le parti que lui indiquait Aristote. Il partagea l'Iran entre ses princes auxquels il donna le nom de Mulūku-t-tavā'if, et conduisit son armée de Perse dans

tourna, ayant pacifié le monde, et il y a de longs récits là-dessus.

l'Extrême-Orient, à la poursuite de la puissance que le Maître de la Royauté (Dieu) lui avait octroyée. Il soumit les hommes et s'empara de l'univers.

Dans le chapitre sur Ardashīr ibn Bābak, l'auteur du Fārsnāma dit[1] : « ... Et il donna des lois, qui avaient pour objet la justice et le gouvernement et la conservation de l'ordre dans le royaume, et qui, jusqu'alors, n'avaient pas été données par personne. Il y a un livre spécial qui explique tous ces lois, et les rois profitent de la lecture de ce livre et en tirent beaucoup de bénédiction. Il existe aussi de sa main un testament politique, dont on trouve encore des copies. » — Le premier livre mentionné ici est, sans nul doute, la « lettre de Tansar », dans laquelle nous trouvons une citation d'après le « testament politique » d'Ardashīr[2].

Un passage particulièrement intéressant du Fārsnāma traite des relations du Grand Roi avec ses conseillers. D'après la relation d'Ibn Isfandiyār[3], Tansar écrit au roi du Ṭabaristān : « Tu m'interroges sur les guerres et les fêtes du Shāhanshāh, sur sa vie civile et militaire... » Suivent des particularités sur les différentes parties du monde, la diversité des peuples et la préexcellence des Perses, et enfin quelques mots sur la domination du Grand Roi : « Aujourd'hui le Shāhanshāh étend l'ombre de sa majesté sur tous ceux qui agissent bien, lui obéissent et envoient le tribut, et il protège leurs États. Sa majesté versera sur eux ses faveurs. Plus tard il se réserve d'entreprendre la guerre sainte contre Rūm. *Il ne prendra pas de repos* qu'il n'ait vengé Dārā sur les Alexandrides, enrichi son trésor et celui de l'État et restauré les villes qu'Alexandre a méchamment détruites dans le Fars... » Nous y cherchons en vain la description des « fêtes du Shāhanshāh ».

---

[1] p. 60, l. 12 sqq.

[2] Darmesteter, l. c., p. 227, l. 4 sqq. et p. 532 sq. Pour le testament politique, voir aussi le Mujmalu't-tawārīχ, JA., 3e série, t. 12, p. 502 et 523.

[3] Darmesteter, p. 241, l. 9 sqq. et p. 546 sqq.

Or, l'auteur du Fārsnāma, en décrivant le règne d'Ardashīr, dit[1] : « Ses courtisans étaient tous des gens sages et excellents. Deux jours chaque semaine il tenait une assemblée : un jour, donnant une grande audience, il buvait du vin avec les grands du royaume et se montrait gracieux envers tous, en traitant chacun selon son rang, et un autre jour, dans une société intime, il buvait du vin avec les sages et les hommes de qualité, qui étaient ses courtisans, et profitait de leur compagnie. Et dans ses assemblées on tenait toujours des discours sérieux et alors il ne plaisantait jamais. Mais les autres jours de la semaine il s'occupait de l'arrangement des affaires d'État, de la conquête du monde et de la victoire sur les ennemis. Et il concentrait tous ses efforts à battre les ennemis et *se défendait à lui-même toutes les jouissances*, jusqu'à ce que ces efforts eussent été couronnés d'un succès complet. » — Ces derniers mots correspondant à la fin du passage cité d'Ibn Isfandiyār, nous pouvons supposer que le texte en question du Fārsnāma a conservé la description des « fêtes du Shāhanshāh » qu'Ibn Isfandiyār a omise dans sa traduction de la version arabe d'Ibnu'l-Muqaffa'.

Ainsi nous constatons que le Fārsnāma, plus ancien d'un siècle du livre d'Ibn Isfandiyār, nous a conservé quelques fragments de la lettre de Tansar ; et une comparaison entre les deux textes le rend probable qu'Ibn Isfandiyār a abrégé quelquefois le texte d'Ibnu'l-Muqaffa', qui lui a servi de source, et que la substance d'un des passages retranchés par Ibn Isfandiyār nous est parvenue dans le Fārsnāma.

[1] p. 61, l. 1 sqq.

Malay tales about conversion of Jews and Christians to Muhammedanism.

By

Ph. S. van Ronkel, Leiden.

Muhammedan tradition abounds, as is well known, in tales concerning conversion of Jews and Christians to Islam. In separate narratives and in canonical Ḥadīth many edifying tales occur about prominent Jews and Christians, their discourses, often in the form of "Questionnaires," with the Prophet, their wavering conviction with respect to their own creed, and their ultimate conversion to Muhammedanism.

The importance of such tales reaches its climax when the conversion of a very prominent *'ālim* or highly distinguished *ḥabr* is the subject of the narrative.

Such a man was the learned *rabbi* 'Abdallah Ibn Salām from Khaybar, one of the semi-legendary figures of the oldest history of Islam, comparable to the Persian Salmān and the enigmatic Tamīm ad-Dārī.

Of that valuable convert remarkable things are told by Al-Bukhārī, Aḥmad Ibn Ḥanbal and Ibn Hishām. Even exegetists of the Ḳurān have detected him, in many *āyahs,* amongst the anonymous *ahlu'l-kitābi.*

Not only in the East, but also in Europe, 'Abdallah Ibn Salām has attracted much attention. I draw some data from a book on him and the narrative connected with his name, written by Dr. G. F. Pijper, the title of which is: *Het boek der duizend vragen,* Leiden 1924. If this book had been written in a European language more widely understood than Dutch, it would have attracted uni-

versal attention among all orientalists who are interested in islamological matters.

Seventeenth century-authors such as Maraccius, Prideaux, &c. present him as the chief collaborator of Islam in its first period, and as one of the most intimate friends of the Prophet. Later Arabic authors have dealt with the renowned Jewish convert, and entirely consecrated to him is a work by Al-Diyārbakrī.

Almost all authorities point out the manner in which he came to be a convinced Muhammedan. He was putting some dogmatical questions to the Prophet, who was able to answer them correctly. So the questions asked about Muhammedan tenets became a fixed point in the more developed forms of the tale, as it spread farther and farther, and 'Abdallah became a typical and notorious figure.

Dr. Pijper's sagacious identification of 'Abdallah with Nicodemus[1] (Joh. III, 2, 10 and VII, 50–52) we shall only mention in passing, as we shall restrict ourselves to the chief work that deals with the famous convert, viz. the "kitab of 1000 questions."

The questions put by the rabbi to the Prophet were originally very few, but they have been added to to a considerable extent; the questionary form itself seems to be of old origin (Luc. VII, 9; cf. A. J. Wensinck, *Acta Orientalia*, VII, 194).

The book in question has been mentioned for the first time in 963 A.D., but the oldest form known to us is the Latin version of 1143 (Pijper, p. 5). In that year it was translated, together with the Ḳurān, by Petrus Venerabilis. In 1543 it was again edited by Bibliander, and was translated into Portuguese, from that language into Dutch, and from that idiom into Latin.

In the Orient the book exists in Arabic (many manuscripts and two Cairo-editions); in Persian, in which language it got its typical name: the 1000 questions, Persian *hazār* meaning not only one thousand, but, generally, a great number (known in two manuscripts, Hamburg and Berlin); in Turkish (many manuscripts and editions);

---

[1] p. 24.

in Hindustani (five editions from India, all in the British Museum), and, in the "Extrême-Orient," in Javanese, Bugi and Malay. The Javanese version cannot be traced back to a Malay text, a curious fact, for nearly all Muhammedan legends in Javanese are translations or adaptations of Malay originals.

In Malay the book is more frequently met with than anywhere else, and no wonder, for Malay literature abounds in Muhammedan tales, and those which are dealing with the life of the Prophet enjoy an enormous popularity. Fifteen manuscripts and three editions have been discussed by Dr. Pijper in Ch. IV of his book. Although the Malay version mentions the "bahasa Farsi" as its source, no internal evidence points to such having been the case, and, moreover, the Berlin manuscript does not present any congeniality with the Malay redactions; perhaps the Hamburg manuscript, which has come from Golkonda, may throw some light on this question.

After the completion of his book, which is a thorough examination of the Malay text, and a complete edition, with a full apparatus criticus, preceded by a most exhaustive discussion of all literary questions connected with the matter, Dr. Pijper has found—I think it is not indiscreet to mention this—many parallels and analogies to various portions of the tale in far-off literatures, and it would be of great interest if he could find time and leisure to have them edited as an appendix to his highly meritorious book.

All that could be said about the Malay account of the great rabbi's conversion to Islam has been made known, fully and carefully. The *hikayat seribu masaïl* is a well-known, and since 1924 elaborately studied, Malay book. In this place I propose to deal with two less generally known conversion-tales in the same East-Asiatic Muhammedan "Kultursprache," the idiom that, in its *rôle* and significance, is to be compared with Hindūstānī in British India, the East-Indian Muhammedan literary speech *par excellence*, i.e. Malay.

A peculiar type of Malay conversion-literature is represented by a set of manuscripts containing a tale of a *rāhib* and his conversion to Islam. Although in Arabic *rāhib* means exclusively a

monk or Christian ascetic, it denotes in Malay a man belonging to the *ahl al-kitāb*, Jew or Christian, and more than one tale deals with such pious anchorites who after a life of ascetism and seclusion devoted themselves to the only true creed. A specimen of this literature is the *Hikayat Raja Rāhib*, written in West-Sumatran Malay, i.e. not in the genuine Minangkabau idiom, but in a somewhat Minangkabauized Malay, as many other manuscripts of this kind. I have mentioned this tale in my Catalogue of Malay manuscripts at Batavia (p. 487), where I have given a synopsis of its contents, an epitome of which I present in the following lines:

Kamariyyah, the wife of Raja Rāhib, gave birth to a son, who, after fasting for three months, swallowed a scrap of paper, fallen from Heaven, upon which the *shahādah* was written. His parents saw in their *taurét* (i.e. the Old Testament) that he was to exterminate their religion. His father ordered him to stop his glorifications of Allah and the *rasūl*, and, not being obeyed, he threw him into the sea. As the Prophet asked the angels to rescue him, he was able to escape the dangers of death, and, after having returned to his home, he endeavoured to convert his parents. He was then thrown into a deep hole, but was released once more, came back to his parents, and was fondled by his mother, while his father threw him before the wild animals. The Prophet induced the angel Riḍwān to bring him food, the jailers ran away, the tiger thought him to be a *wali* of Allah and spared him, and so did the snake, who invited him to ride on his back to Mecca. There he met 'Ali, who introduced him to Fatimah. Now the Prophet ordered 'Ali to convert the country of Sayyidinā Amin (so was the name of the young man). He went thither, and tried to accomplish his task. The father declined, and was killed, but the mother became a convert, declaring to have had the Faith all the time, but not to have dared to confess it, out of fear for her husband. He at last became *raja* of his country.

This tale, fantastic as it is, finds its equal, if not its superior, in a still more fictive narrative, recorded in another Batavian

manuscript (dealt with in my Catalogue on p. 240). That account bears similarity to the Malay narratives on the expedition of the Prophet against the Jews of Khaybar (Cat. p. 239 sqq.), and shows some relation to the tale mentioned above.

It runs, in a much abbreviated form, as follows: In Khaybar was a certain *pandita*[1] Raghib,[2] who wished to attack the Muslims. Muhammed's uncle Ḥamzah and other heroes, all known from the once highly popular romance of Amir Ḥamzah, were operating against the Jewish country mentioned above. The pandita had a fortress built round a letter that fell from Heaven; his son saw the *shahādah* written on it, desired to see the Prophet, and defied his father, who had him thrown into the sea. After he had been rescued by a *jinn*, he was tightly chained, but the chains melted away. Then the father ordered his son to be burnt, together with his mother, but he was rescued by another *jinn*, and put by him at the door of the *ka'bah*. Thus he met the Prophet, who taught him the tenets of the Faith. After that he went to Khaybar, converted many heroes, and burnt the town down; he toke his father to Mecca, and the old man foretold the future of his family and his own immediate death. He pressed the hand of the Prophet, and died at once. The Prophet made a hortatory allocution concerning that event, and instructed the son, who was to be sent to Kūfah, in the Faith and the Law.

Now we shall deal with two Leyden manuscripts, about which the author of the Catalogue of the Malay manuscripts, Dr. H. H. Juynboll (p. 190), says that they have the same contents as the West-Sumatran text reviewed above. A perusal of the two manuscripts has made it clear that this identification is erroneous, the two texts being in many respects different, and only superficially akin to the Batavian manuscript. The Leyden codex 1758 is entitled Hikayat Sulaymān al-Farsī; this name evidently is an alteration of Salmān

[1] *Pandita*, originally a Hindu scholar, became the title of Moslim teachers in Sumatra, and now denotes Protestant clergymen.

[2] Raghib seems to be an alteration of *rāhib*.

al-Farsī, the famous emancipated Persian slave who surrounded Madinah by a trench[1] in order to repulse the Meccan beleaguerers. The contents of this manuscript will be epitomized in the following lines:

Several Jewish panditas came from Syria to Abū Bakr, and promised to embrace Islam, if their questions could be answered by the khalif. The questions bore on the meanings of certain words, dogmatical items, eschatological points, cosmological particularities, zoological curiosities, &c. The khalif requested Salmān to summon 'Ali to come and answer the questions, according to the Prophet's saying: I am the city of knowledge, but 'Ali is its gate. 'Ali answered all the questions, knew the rāhib's name to be 'Ajīl, and made him promise to become a Muslim if all his questions were answered faultlessly. All the *su'āls* met their just *jawābs.* Abstaining from mentioning all *masā'il,* I mention only some quasi-dogmatical ones: what men are made animals because of their sins? Elephants were men who cohabited with beasts; deers were women who did not lustrate themselves after menstruation; parrots were the seven hundred men who ate food from Heaven in 'Isā's time and would not be Christians; monkeys were foresakers of the ṣalāt because they preferred to be anglers; spiders were women who maddened their husbands with drugs; porcupines were men who robbed dead persons in their graves; crabfishes were men who were unjust in the division of the nafaḳah to their wives; bears were men who stole the slippers of Mecca-pilgers; the star Zuhrah (Venus) was a beautiful woman who was indeservedly trusted by the angels Hārūt and Mārūt; the star Zuhayl (Canopus) was a man who was a rebel against his king; hawks were men who bought rice on speculation in times of famine; crocodiles were perjurers; mice were women who accused their husbands and had them judged by incompetent men, &c.

This rather poor manuscript is in many ways inferior to the other one (codex 3234), a well written text. The latter opens with

---

[1] The Persian word *khandah* has been regarded by Malay authors as a king's name, and a *hikayah mahārāja* has been constructed *pour besoin de la cause.*

an *isnād* of narrators, namely Aḥmad Ibn Salāmah, 'Asim Ibn Zayd, Manṣūr Ibn al-Hajar, and 'Uḳayyah, and begins thus: Ten Jewish panditas came from Khaybar to the khalif 'Umar, to put him questions, and the khalif ordered Jābir Ibn 'Abdallah to call 'Ali in order to answer the *mas'alahs.* After the first set of questions had been answered, four of the Jews embraced Islam, and when 'Ali had answered all *masa'il* about vicious men and women who were changed into animals, the other six also converted themselves to the new faith. Now each of the ten proselytes put another question to 'Ali, all concerning the value of wealth and knowledge; all tricky problems having been solved by him, they repeated the *shahādah* and confessed that his was the only just way.

A tale as this is just something harmonizing with Malay literary taste and tendency. A more exuberating narrative would suit that romantic taste in a still higher degree; no wonder that a more elaborate theme came into existence, and found its way into written literature.

This amplification of the theme, in the tale to which I shall now turn, is accompanied by a displacement of the *scene,* a Christian *milieu* taking the place of the Jewish sphere. The narrative I am alluding to is to be found in a "Sammelband," namely manuscript 97 of the collection Snouck Hurgronje, now a loan-collection in the Leiden University Library. It contains thirteen tales, all written with the same hand, in the first half of the nineteenth century, and all bearing on Muhammedan tradition, in so far as this term can be applied to such fantastic material.

Our tale takes up p. 55–64 of the manuscript. I have dealt with it briefly in my Supplement-Catalogue on p. 278. Its beginning runs: This is the narrative of the shaykh Ibn Yazīd al-Bustamī, who had accomplished the pilgrimage to Mecca forty-five times. At the end of his last *haj* he was standing on the mountain 'Arafah, performing his devotion and praying and humbling himself before God.

Of the contents of this *hikāyah* I have given a short account in my Suppl. Cat. l. c.; here I present a somewhat fuller abstract:

After his prayers he addressed himself, saying: "Who in this world is like thee? Forty-five times thou hast done the *haj*, thou art satisfied of this world." So he went into exstasy and shouted loudly: "O all you Muhammedans, who among you will buy my forty-five pilgrimages for one apam[1]-cake, on this mountain 'Arafah?" Then he sold them all, summoning the angels, the prophets, and all men present on the mountain to be his witnesses. Descending from the mountain he spoke to himself: "For what price hast thou sold thy *hajs*? Now thou art a bankrupt man, nothing of all thy deeds rests with thee, now eat thy cake." But his soul declined and ordered him to go and convert the Christians to Islam; he threw away his cake, and started for a voyage to Rūm (Byzantium and Rome). After a long journey he came to the country Katalantah (Catalonia), where he met a Christian named Ruhbān (plural of *rāhib*). After he had stayed three days in his house, his host inquired how he called himself, and, not approving of his name, he declared 'Abdu'l-taib (meaning: idol-worshipper, *sic*) to be a better one, whereupon the shaykh rejoined that the Christian's name was a wrong one, and that 'Abdu'l-majīd would be a good one. Now he besought his soul to induce the Christian to become a Muslim, and at once that man was willing to be converted, be it with some reluctance. He invited his guest to go with him to the convent and the church of Simeon, in order to hear one of their most renowned preachers. In that convent were one thousand monks; they made him wear a hat and the *zunnār* of the Christians, take the Bible in his left hand and a New Testament upon his head, and have an idol hanging on his breast, and he did all this after an inspiration and an admonition from Allah.

In the church there was a prominent learned monk, 160 years old, sitting on a high chair and always being silent, during his uninterrupted teaching and story-telling. Being asked the reason of his behaviour, he answered that a Muslim in disguise was present,

---

[1] Tamil *appam* = everything made with flour.

who rendered his tongue fastened, so that he (the monk) could not utter one single word. When the others would kill the intruder, he prevented them from doing so, saying that he wished to put him questions, and that the stranger should be killed if he was not able to answer them, but that they all should become Muslims if he were capable of giving the true answers. The questions were: What is 1 and not 2, what 2 and not 3, and so on to 14. The answers, like those in the book of thousand *masā'il,* were: 1: Allah, 2: day and night, or Adam and Hawā or sun and moon, 3: the ṭalāḳs to be given by a man to his wife, or: the Throne, the Chair and the Pen... 12: the months, 13: the eleven stars of Yūsuf's dream together with the sun and moon in that dream, 14: the seven heavens and the seven earths. All the answers prooving to be correct, the monks bent their heads in deep amazement.

Another series of questions was: What has been made by Allah out of fire, what is destroyed in fire and what preserved in it? The answers were: Iblis, Abū Lahab and Ibrāhīm. Question: Who is created by Allah out of water, who is preserved from it, and who destroyed in it? Answer: Adam, Yūsuf, Firā'um. The same questions about stone: Ṣāliḥ, the grot (Sūrah XVIII), the aṣḥāb al-fīl (Sūrah CV); about wood: the staff of Mūsā, Nūḥ, Zakaryā; about the wind: 'Isā (created out of it), the people of 'Ād (destroyed in it) (Sūrah LXIX passim).

Some other questions were: Which lyers will enter Heaven? and: Which truth-tellers will enter Hell? Answer: The brothers of Yūsuf, who told that he had been eaten by a tiger, and the Jews who said the Christians do not have any religion.

After the answers to all questions had proved to be right all the Christians became Muslims. But the monk Ruhbān went on and asked questions about the place of the soul, about dogmatical problems—some of them occurring in the other texts also—and proposed riddles concerning creation and Old-Testament prophets (e.g. what grave walks with its contents?—The fish that swallowed Yūnus!). As almost all questions are to be found in the thousand

masā'il also, I need not make mention of them here; I refer only to some especially conspicuous ones, as, to quote one only: Which object undertook the *ḥaj* to the Holy House?—The boat of Nūḥ that did the *ṭawāf* seven times! All questions having met the proper reply the monk saw Abū Yazīd into his face, and was dazzled by the lustre that shone out of it.

In his turn Abū Yazīd became the interrogator, and made the monk promise to follow all his words if he could not solve the questions now to be put to him. There was only one question, namely: What is written on the gate of Heaven (the word being the key to open the said door)? The monk was silent, and the others were ashamed of the ignorance of their prior. The Muslim gave the evidence, saying: The *shahādah* is written on the gate, and that formula is the key to Heaven, and makes mankind enter into it.

Finally Ruhbān pronounced the confession of Faith, and five hundred monks together with him. Five hundred others would not follow that example, unless they should be convinced by a wonder. Now Abū Yazīd entered their church, accompanied by all the waverers, and spoke to the image of Christ: Hast thou said unto mankind: take me and my mother as two deities besides Allah-ta'ālā? The image stretched out his hands and quoth: I never teach people to take two Lords; the Christians are liars in pretending that Allah consists of two entities.

Now all the Christians willingly adopted Islam. Their church was rebuilt into a mosque, their neckties were broken, and their hats burnt by them. At their request the shaykh led them to the Sacred Mosque and the grave of the Prophet, and standing with them before the *ka'bah* he pronounced this prayer: O Lord, forgive them their sins, and rescue them from Hell, and let them go into Heaven. After the visit to the holy places they went back, full of joy, to their country, rejoicing in their conversion, that was due to the strength of the *barakah* of Ibn Yazīd al-Busṭāmī, and to the mighty influence of the most perfect of Allah's creatures, the Prophet Muhammed.

In ordinary literary-historical cases we should investigate the source of a "legend" as the one mentioned in the foregoing lines, and make a research after it in Persian, not in Arabic literature. Not in Arabic, for in that language, even in more decadent times, the "fabulae millesiae," fiction, romantic tales, or how we may style that sort of "Unterhaltungslektüre," are not *en vogue*, being appreciated only by a very small set of readers. It is characteristic that in Sumatra and Java pseudo-Arabic tales are known, evidently translated from native languages, and betraying clearly their spurious origin. Moreover, absurdities such as occur in our tale would be unimaginable in genuine Arabic works.

In Persian we could have a slight chance to discover a prototype or model of such a narrative, but I was not able to detect a trace of it in manuscript catalogues, and, besides, even in Persian romantic literature, as fantastical and exuberant as it may be, a narrative like ours would not, in all probability, be met with.

As a matter of fact our case is not an ordinary literary-historical one. For Malay fantasts are unbridled, as long as they can find hearers and readers. Authors who invent a *mahārāja* Ḥandak and a *rāja* Badar, making their royal figures out of the ditch *(khandah)* of Madinah and the battle of Badr, do not shrink from anything unthinkable and impossible in literary, historical or other realistic respect. Nevertheless, such Malay tales do have something attracting, in their unaffectedness, naivety, and unassuming features. But they have also a more earnest claim on our interest, namely the fact that they belong to that great total of popular forms and attires, in which South-Indian Islam has made its way to the Indian Archipelago, and found access to the hearts and brains of the Indonesian peoples.

Where was the Saka language reduced to writing?

By

Sten Konow, Oslo.

Our knowledge of Saka, or rather Khotanī Saka, is derived from fragments of Buddhist texts found in the old Khotan country, at Endere, and in the cave-library at Tun-huang, and from a series of documents which seem to have been issued in the Khotan realm.

These documents are sometimes dated, in regnal years of named Khotan kings, and these dates seem to belong to the eighth century A.D.[1] The Buddhist Saka texts are apparently older, but none of them have been found in the oldest Turkestan sites. They have been dug out at such as were abandoned in the eighth century or even later.

On the other hand it is evident that the language had been used in writing for a considerable period when the manuscripts were executed. For the writing is to a great extent conventional and represents a past stage of phonetic development. Thus intervocalic *t* was apparently no more heard in the real vernacular, but it is still usually written, so that we find forms such as *ysāta-*, *ysāya-*, and *ysā*, often side by side.

All Saka texts which have been recovered are written in the Brāhmī script, and we have no indications that it has ever been otherwise. We should therefore be inclined to think that Saka was originally reduced to writing in a country where Brāhmī was the common alphabet.

[1] Cf. Acta Orientalia, VII, pp. 66 ff.; Publications of the Indian Institute, Oslo, I, 3, pp. 154 ff.

The archaeological finds show that such was the case everywhere in Eastern Turkestan at the time when our manuscripts were written. In the northern oases we find Brāhmī records which take us back to the time of Kaniṣka and his successors, i.e. in my opinion to the middle of the second century A.D. In the south, however, where we must locate the Saka language, Brāhmī seems to have been preceded by Kharoṣṭhī, in which character we have a series of documents, most of which can be referred to the country which the Chinese called Shan-shan, Sir Aurel Stein's Niya Site, with its dependencies Caḍota, Sir Aurel's Niya Site, and Sāca, his Endere Site.[1]

Sir Aurel has shown[2] that the Niya Site was abandoned towards the close of the third century A.D., and such a dating is in agreement with the fact that the nearest approach to the palaeography of the documents is found in the Wardak Vase inscription of the 51st year of the Kaniṣka era.

Some few Brāhmī letters and numerals are found in these documents, but the general impression is that Kharoṣṭhī held the ground alone.

These documents are written in an Indian Prakrit, which in its base is identical with the dialect of the well-known Kharoṣṭhī Dhammapada manuscript and Indian Kharoṣṭhī inscriptions, but we can see from some quotations that also Sanskrit had come to be known in the southern oases.

The oldest traces of written Saka are the names *Ysamotika* and *Dāmaysada* in records of the Western Kṣatrapas.[3] The use of *ys* for the voiced *s*, which we also know from our Saka texts, is without any parallel in India proper, and might in itself be taken as an indication that attempts had then already been made to write Saka.

---

[1] Cf. Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Transcribed and edited by A. M. Boyer, E. J. Rapson, É. Senart, and P. S. Noble. Parts I—III. Oxford 1920—29.

[2] Ancient Khotan, p. 373; Serindia, p. 242.

[3] Cf. Lüders, SBAW 1913, pp. 406 ff., cf. 1914, pp. 93 f.

The coin-legends of Kaniṣka and his successors belong to about the same time, and are good Saka.[1]

These oldest traces of Saka do not seem to be immediately connected with Eastern Turkestan, and it would a priori seem probable that the language was not originally reduced to writing there, but in some other country, where Brāhmī was the usual script, and therefore rather in the country of the Western Kṣatrapas than in the north-west, where the Saka rulers seem to have used Kharoṣṭhī in their records.

Professor Lüders[2] justly remarks that the orthograph *ys* cannot well have been independently devised at different times and in different places, and since we can trace it in India in the second quarter of the second century A.D., while the Saka texts and documents are younger by centuries, it is likely that it was invented in India and subsequently adopted in Turkestan. Moreover, the use of Brāhmī, and the numerous Indian loan-words in Saka, not only Buddhist terms, but also such as belong to everyday's speech, make it probable that the speakers had been living for a considerable time on Indian soil. The use of Saka in Kaniṣka's coin legends is quite intelligible, because the Kuṣānas considered themselves as the successors of the Sakas, and therefore assumed their titles and also used Saka inflexional forms, just as they introduced Greek terminations in their Greek coin-legends.

A similar view is held by Professor Thomas,[3] who, from a highly interesting analysis of names recorded in the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan, draws the conclusion that the old national language of the Khotan kingdom was monosyllabic and probably related to Tibetan, while an Indian dialect was used in administration. By the side of these two there was no room for Saka, which must accordingly have been introduced at a later date, perhaps in connexion with the Brāhmī alphabet. Now Sung-yun

---

[1] Cf. ZDMG 68, pp. 85 ff.

[2] loc. cit.

[3] Asia Major, II, pp. 251 ff.; Festgabe Jacobi, pp. 46 ff.

"tells us concerning Karghalik that there 'the customs and spoken language are like those of the people of Khotan, but the written character is that of the Brahmans' (i.e. Brāhmī); whereas according to Hiuan-tsang 'the letters are the same as those of K'iu-sa-ta-na, but the spoken language is different.' Thus between Sung-yun and Hiuan-tsang the Kharoṣṭhī of Khotan has yielded to the Brāhmī of Karghalik."

This last conclusion is not, perhaps, necessary. For, in the first place, Sung-yun simply says: "customs speaking-sounds to Khotan are-resembling, characters as Brahmans are-the-same," without any "but" between the two clauses.[1] And, in the second, the Kharoṣṭhī documents examined by Professor Thomas come from the Shan-shan and not from the Khotan country, and only one of them, No. 661, is referable to the reign of a Khotan king. I shall return to this question below.

It may also be maintained that even the use in administration of an Indian Prakrit cannot be proved for the Khotan realm. Some linguistic features in No. 661, however, point to the conclusion that such was actually the case. And the Indian Prakrit must have come to Shan-shan from the west and presumably via Khotan.

We further know that there were local traditions in Khotan about the arrival of Indian settlers from Takṣaśilā in the days of Aśoka. There they met with a Chinese colony, and, as stated by Professor Thomas[2] both an Āryastana and a Cinasthana are mentioned in our sources.

There is not the slightest reason for doubting the existence of an Indian colony in the old Khotan country, and it is highly probable, though it cannot be definitely proved, that an Indian language was, at an early date, used in administration. It is likely that the same Prakrit was thence brought to the Shan-shan country, perhaps in connexion with some expanse of Khotan's power eastward. We know that in the first century A.D. Kuang-te assumed the title

---

[1] I owe this information to the kindness of Professor Karlgren.

[2] Asia Major, II, p. 261.

"King of Khotan" and subdued all the kingdoms from Tsing-tsüe, i.e. the Niya Site, to Kashgar,[1] and that was probably not the only Khotanese invasion.

So far as I can see, however, it is not, nevertheless, impossible to assume the existence of still another language in the Khotan kingdom. We know from some quotations that Buddhist works in Sanskrit were current in the country,[2] and if Āryastana and Cinasthana actually represent an Indian and a non-Indian colony, respectively, the latter might a priori just as well be Saka as Chinese.

If such were the state of things in the first centuries of our era, the numerous Indian loan-words in Saka would be easily explained. For it can be shown that they have been borrowed partly from Sanskrit and partly from a Prakrit of the same kind as that of the Kharoṣṭhī documents. Some of them, finally, bear witness to a certain influence exercised by an Iranian speech of the same kind as Saka.

In such circumstances it will not be superfluous to examine our sources with a view to finding out, (1) whether it is certain that Kharoṣṭhī was the only Indian alphabet used in the Khotan country in the first centuries of our era; (2) whether there are any peculiarities in Saka writing which point to a more definite place of origin, and (3) whether all traces of Saka are absent in the oldest strata of the southern oases, and especially in the Khotan country.

As already mentioned only one of the Kharoṣṭhī documents can be directly connected with Khotan, viz. No. 661, which is dated in the 10th year of the Khotan king Hinajha Avijidasiṃha. It may be of interest to examine this record.[3]

It will be seen from the plate that the ductus of the letters is different from that of other documents, being exceptionally stiff, and it has always struck me that its writer must have been little accustomed to write Kharoṣṭhī, wherefore I once, unnecessarily, thought that it might be a copy of an older document.

---

[1] Cf. Chavannes, T'oung Pao, II, viii, pp. 171 ff.

[2] Cf. Corpus Inscriptionum Indicarum, II, i, p. lxxiii.

[3] See the edition in Bulletin of the School of Oriental Studies, vi, 445 ff.

L. 8 opens with two well executed Brāhmī characters, *ra* and *sa*, followed by what looks like a visarga, but is evidently a sign of interpunction. Then come some signs which have not been transliterated by the editors.

When I discussed this record with Professor Thomas in January last, he made the suggestion that Nos. 5–7 may be meant for Brāhmī *phanyaka.* I feel convinced that he has, in this way, found the key to the interpretation of the curious letters.

So far as I can see *nya*, or rather *ṇya*, is certain, and though the supposed *ka* looks like an inverted svastika, it seems possible to recognize the original shape.

Now it will be seen that the name *Spaniyaka* is found in the ensuing line, and as the supposed *pha* bears some similarity with the compound *spa* occurring in later Saka text, I tentatively read *spaṇyakȧ*, for there is a distinct dot above the final letter.

The preceding word I would read *aṇuyogä*, with a double dot above the final letter. The initial *a* is quite uncertain and only intelligible under the supposition that we have to do with an unskilled writer, who put a square frame around his imitation of the akṣara.

Anuyuj is used Manu, viii, 79, 259 about examining witnesses, and since Spaniyaka is evidently a witness, being characterized as *sakṣi*, it is probable that *aṇuyogä* is used in a similar sense. Now we read in Pāṇini VIII, ii, 94 that pluta is optional *nigṛhyānuyoge.* The Kāśikā explains: *svamatāt pracyāvanaṃ nigrahaḥ | anuyogas tasyāviṣkaraṇam*, i.e. *nigraha* means to divert somebody from his opinion, and *anuyoga* is the manifestation of this. Thus when somebody has made the assertion *anityaḥ śabdaḥ*, another refutes him and then says (*anuyuṅkte*): *anityaḥ śabda ity āttthā3*, you said then that *śabda* is perishable. *Anuyoga* is therefore the resumption of a statement in order to get it corroborated or withdrawn, and *aṇuyogä Spaṇyakȧ* might be translated: "restatement: Spaṇyaka," i.e. Spaniyaka, himself one of the witnesses, signs the disposition after it had been read out.

After *Spaṇyakä* comes another stop; a figure which I take to be the drawing of a finger; a sign which I cannot explain; another stop and finger; a Brāhmī *ṇa*, and a final stop.

If I am right the unidentified sign and *ṇa* can only be the marks or "initials" of the remaining witnesses Śaśivaka and Nani Vadhaǵa, who could not even write as much as Spaniyaka.

My reason for seeing a finger in the signs before the two initials is that *haṃguṣṭa* is used in later Saka documents in connexion with the names of witnesses. Professor Lüders, who formerly[1] proposed to explain *haṃguṣṭa*, which Hoernle[2] rendered as "witness," as meaning "contracting party," has long ago told me that the word evidently means "finger." And in a Saka text published by Leumann[3] we actually find the word used in that sense, *dīrghāṅgulitā* being explained as *bulysa* (not *balysa* as read in the edition) *haṃguṣṭe*, long fingers, and *jālahastapādatā* as *haṃdrri haṃguṣṭe jāla*, between the fingers nets.

As remarked by Professor Lüders a Chinese document from Dandān-Uiliq speaks of the thumb-marks affixed to the deed by the contracting parties. Neither there, however, nor in the Saka documents any such marks are to be found, three vertical strokes being used instead. We can, however, from the mention of the finger in both sources, and also from the common use of finger-marks in India, draw the conclusion that the old practice was to affix such marks, but that they might be replaced by the initials of the contracting parties or witnesses, or, if they could not write at all, by other signs.

I do not think that there can be any doubt about explaining l. 8 of our record as containing the "signatures" of the witnesses. The document was drawn up in a country where Kharoṣṭhī was the alphabet used in the offices, and therefore the names of the witnesses had to be added in that script in l. 9. On the other hand

---

[1] SBAW 1918, p. 737 [3].

[2] JASB LXX, i, Extra-Number 1, p. 34.

[3] Buddhistische Literatur. Nordarisch und Deutsch, I. Leipzig 1920, p. 120.

the Brāhmī letters *rasa* before the line intended for the witnesses seem to indicate that they were accustomed to Brāhmī and not to Kharoṣṭhī. And if my interpretation of l. 9 is right, such would certainly be the case.

It seems to me that the witnesses, and probably also the writer of the record, Dhavalaǵu Bahudhiva, who, as already remarked, seems to write Brāhmī better than Kharoṣṭhī, were not men from the Endere Site. Since the deed is dated in the tenth year of a Khotan king, it seems natural to infer that they came from Khotan.

It is true that also the contracting parties seem to have been foreigners, and not from Khotan. Khvarnarse was a *Naǵaraǵa*, i.e. perhaps a man from Nagara near the present Jālālabād, and Vaǵiti Vadhaǵa was a *Suliǵa*, which according to Professor Thomas may mean "inhabitant of Kashgar," cf. Tibetan *śu-lig*, Chinese *ṣu-le*,[1] though we should then rather expect *śuliǵa* or *ṣuliǵa*, wherefore it is perhaps preferable to explain *suliǵa* as "Sogdian."[2] But the case is evidently different with the writer and the witnesses, who must have had some connexion with the office where the deed was executed in the name of a Khotan ruler.

This state of things seems to indicate that Brāhmī was used in Khotan at the time of our document, and it would be of interest to settle the question about its date.

Sir Aurel Stein is certainly right in maintaining[3] that the Kharoṣṭhī letters roughly belong to the same period as the documents of the Niya Site, which was abandoned towards the close of the third century, and we can safely admit that the Khotan king Avijitasiṃha was contemporary with some of the Shan-shan rulers mentioned in them.

Their relative chronology has been settled by Professor Rapson. The last three are Aṃgoka, Mahiri, and Vaṣmana. Their dated

---

[1] i.e. *ṣi̯ʷo-lək*, cf. Karlgren Nos. 905 and 523.

[2] Cf. Chinese *su-li*, i.e. *su-lik*, and see Gauthiot, Essai de grammaire sogdienne, I, pp. v f.

[3] Serindia, p. 277.

records range between the years 3 and 46 (or 36) for Aṃgoka, 4 and 28 for Mahiri, and 3 and 11 for Vaṣmana, but in the case of Mahiri it can be shown that he ruled for at least thirty years.

If we assume that Vaṣmana's eleventh year roughly coincided with 275 A.D., we must date his accession about 264, that of Mahiri about 234, and that of Aṃgoka about 188 or 198 A.D.

Now the Endere Site, where No. 661 has been found, is situated between the Lou-lan and Niya Sites, which both belonged to the Shan-shan realm, and it seems necessary to assume that Avijitasiṃha held sway in consequence of conquest.

As pointed out by Professor Rapson, No. 415, dated in the 7th year of Mahiri, speaks about an invasion of Caḍota by the Khotanese, and it is tempting to connect this statement with Avijitasiṃha's rule in Săca, the Endere Site. His conquest must then have taken place during the reign of Aṃgoka, in the first half of the third century.

The Brāhmī alphabet would then seem to have been in use in Khotan at that early period, and its introduction may have roughly coincided with that of Buddhism, in the fifth year of King Vijayasambhava, according to the author of the Tibetan Annals of Khotan 214 years after the accession of Aśoka, i.e. 60 B.C.[1]

We read in the Annals that the letters, the clerical manners and the clerical language agree with India, but that the common speech agrees neither with India nor with China, that it was originally taught by Vairocana to children, and that it was continuously taught by the Aryans.

Professor Thomas has, as mentioned above, maintained that the common speech was a monosyllabic language, and that there was not, in those early days, any room for Saka in Khotan.

I have not been able to convince myself of the correctness of the last part of this statement. If we could assume that Saka was spoken in Khotan at an early date, we should there have all necessary

[1] Cf. Thomas, Asia Major, II, pp. 251 f.

conditions for its being reduced to writing. It would not be necessary to think of India.

And there are some features which seem to me to point to Turkestan. Those who first adapted an Indian alphabet to the language must have been acquainted with Indian languages, but have pronounced them just as Sakas in Turkestan might be expected to do, and the new signs which had to be invented point in the same direction.

A double dot is used to mark a short *i*-like vowel in words such as *gyastä*, god. The same sign is found in other Central Asian Brāhmī alphabets, but not in India, if we abstract from an isolated example in the Wardak Vase inscription, where we are justified in thinking of some connexion with Turkestan.

The *ys* mentioned above as a sign for the voiced *s* has no parallel in India proper, where *z* is usually written *j*. It is, on the other hand, of the same kind as Saka *tc* for *ts*, *js* for *dz*, and it is probable that all these compounds were devised in the same place.

Most of the numerous Indian loan-words, and especially the Buddhist terms, are taken from Sanskrit. But there are also many Prakrit loans, taken from a North-Western language which must have been practically identical with that of Indian Kharoṣṭhī inscriptions and the Prakrit Dhammapada, which is also the base of the dialect of the Turkestan Kharoṣṭhī records. The three *s*-sounds are correctly distinguished, though *śr* regularly becomes *ṣ*. Voiceless stops are not only voiced between vowels, as in most Prakrits, but also after nasals, which, further, had a tendency to nasalize preceding voiced stops. In accordance with this state of things we find loan-words such as *śśikṣāvata* for *śikṣāpada*, *ajīṣ* for *adhyeṣ*, *ṣṣadda* for *śraddhā*, *laṃgga* for *laṅkā*, *kāṃjana* for *kāñcana*, *saṃduṣṭa* for *saṃtuṣṭa*, *caṃba* for *campā*, *maṃnyuśrī* for *mañjuśrī*, *piṇvā* for *piṇḍapāta*, *sandävāta* for *saṃnipāta*, side by side with regular Sanskrit forms.

Also the occasional writing of *ś*, i.e. *ź*, for *y* in words such as *śama* for *yama*, *ttirśaśūni* for *tiryaggoni*, *virśa* for *vīrya* seems to point to the North-Western Prakrit, where occasional writings such

as *dhoreka* for *dhaureya*, *udaka* for *udaya*, *uvagrasa* for *upayāsa* indicate a tendency towards fricative or spirantic pronunciation.

A similar sound had evidently developed from *-c-* and *-j-*, and that may account for Saka forms such as *āṣ̌irī* for *ācāryaka*, *avīśa* for *avīci*, *kāṣ̌ą* for *kāca*, *daśa* for *dhvaja*, *pūśa* for *pūjā*, *ttiśa* for *tejaḥ*, *vaṣ̌ira* for *vajra*.

Some loan-words seem to have been modified under the influence of Saka phonology, where there were no voiced aspirates, but, on the other hand, various fricatives. For in Indian loan-words we frequently find deaspiration, and it was often found necessary to write *gg* for *g* and *dd* or, more commonly, *t* for *d*, thus *abiji* for *abhijit*, *ākṣūba* for *ākṣobha*, *anūḍa* for *anūḍha*, *dāta* for *dhātu*; *pata* for *pada*, *mudditta* for *muditā*, *ggaṃgga* for *gaṅgā*, &c.

Also the regular voicing of *-s-* in loan-words such as *āysana* for *āsana*, *trāysa* for *trāsa*, &c., makes an un-Indian impression. It had evidently begun to be introduced in the North-Western Prakrit, where we find forms such as *dajha* for *dāsa*, *ajhia* for *āsya*, *majha* for *māsa*, &c.

Sanskrit as well as the North-Western Prakrit was accordingly known and utilized by those Sakas who reduced the language to writing. We cannot, therefore, think of the country of the Western Kṣatrapas. And if we assume that Brāhmī was the script originally made use of, it is difficult to refer the first writing to North-Western India. The double dot and the various consonantal compounds seem to point towards Chinese Turkestan, and we must therefore examine our sources more closely in order to find out whether there are any traces of the existence of Saka at an early date in that country, and especially in Khotan, where we know that it was later on used in administration.

Now it seems to me that there are actually such indications in the Turkestan Kharoṣṭhī records, and especially in No. 661, which, as we have seen, is referred to a Khotan king.

I have already mentioned the single and double dots in *spaṇyakā*, *aṇuyogä*, respectively. As remarked in the foot-notes of the edition,

such dots are also found in the Kharoṣṭhī text, where the editors take the double dot to be an adaptation of the Brāhmī visarga, and hold that the single dot "seems to indicate a modified vowel-sound (*ȧ*), which is in some instances the equivalent of the Sanskrit *e*." They do not, therefore, think it possible that the dots have anything to do with the Saka double dot in words such as *balysä*, the buddha, gen. *balysü*, instr. *balysüna*, *byehätü* and *byehüte*, obtains, &c.

If we examine the words containing an *ȧ* or *ä* in the document, we find the following state of things:

There are nominatives such as *naǵaraǵȧ*, *manuśȧ*, *vadhaǵȧ*, *śaśivakȧ*, *spaniyakä*, *utä*, *karaniyä*, *ǵaraniyä*, *tanuvaǵä*, *saṃvritä*; genitives such as *maṣȧ(?)*, *vadhagȧ*, *bahudhivȧ*, instrumentals such as *mulyȧna*, *tȧna*, *kidȧ*, and the verbal form *madrȧdi*.

It will be seem that all these have parallels in the Saka forms just quoted, and that makes me inclined to think that the dots have the same meaning as in Saka, the more so because the record also contains several other forms, with different terminations of the same kind as in the North-Western Prakrit: nominatives in *o* or *u* such as *niravaśiṣo*, *mulyo*, *dhitu*, *grahidu*, *uvaǵadu*; genitives in *asya*, e.g. *avijidasiṃhasya*, *vadhaǵasya*; verbal forms such as *cudiyadi*, &c.

If we actually have to do with Saka forms, it would seem natural to draw the conclusion that the dots had been devised for the purpose of writing Saka, and that there was not as yet any settled practice, sometimes one and at other times two dots being employed.

We should then have an indication to the effect that Saka was known in the country, and had begun to be reduced to writing at the time of our document, presumably in Khotan, since it is dated in the reign of a Khotan king.

There are some other features in the document which seem to point to the conclusion that the writer was influenced by Saka phonology.

The writing *i* for *e* and *u* for *o* in words such as *kali* for *kāle*, *saǵaji* for *sakāśe*, *ajiṣanayi* for *adhyeṣaṇayā* does not prove anything,

because similar writings are also found in purely Indian sources, such as the Prakrit Dhammapada.

The form *ǵaraniyā*, on the other hand, is of interest, because the base *kar* is in Saka treated as enclitic, the initial *k* being replaced by sandhi-consonants: *g*, *t*, and, usually, *y*.

More important still is the consistent writing of *dh* for initial *d*, thus *dhivajha* for *divasa*, where we also have the voicing of *-s-*, *dhitu* and *dhinadi* from the base *dā*, *dhaḍu* for *daṇḍa*. What is intended is evidently a dental fricative, the sound of old *d-* in Saka.

Finally there is the numeral *aṣṭi*, eight, which seems to be influenced by Saka *haṣṭa*, for the dialect form is *aṭha*.

There are thus in this short record so many details which apparently find their explanation in Saka that it is difficult to think of mere accident.

Moreover "Saka" features can be traced in other Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan.

Aspirates are frequently deaspirated, thus *ghaṣa* and *gaṣa* for *ghāsa*; *śighra* and *śigra* for *śighra*; *ajiṣana* for *adhyeṣaṇā*; *dharidavo* and *daridavo* for *dhārayitavya*; *bhaǵa* and *baǵa* for *bhāga*, &c.

In the Kharoṣṭhī Dhammapada, which gives the best and most consistent picture of the North-Western Prakrit, dental and cerebral nasals are distinguished according to a definite rule, which has nothing to do with the Sanskrit distribution, but which is reflected in a large group of modern Indian vernaculars: as an initial we only find *n*, but both *-n-* and *-ṇ-* become *-ṇ-*. To judge from the plate the same is the case in document No. 362, but usually the cerebral *ṇ* has everywhere been replaced by *n*, as stated by Professor Rapson, p. 305. Now *ṇ* seems to be a foreign sound in Saka, where it is only occasionally written in imitation of Sanskrit.

Occasional writings such as *śvasti* for *svasti*, *śvasu* for *svāsā* (not *śvaśrū* as proposed by Professor Rapson) may find their explanation in the palatalization frequently noticeable in Saka in connexion with *v*, cf. *aśśa*, horse, *biśśa*, every, *daśvo*, loc. of *dasau*, ten, &c.

The use of the genitive as case of the subject has been noticed by Professor Rapson, p. 374. In the most numerous class of Saka nouns, viz. masculine *a*-bases, the nominative and the genitive singular have the same form.

The use of personal suffixes in the past tense formed from the perfect participle is of considerable interest. Forms such as *anidemi, anideśi, nidae siyati, anitaṃti,* from *ānī,* to bring, are comparable with Saka *yäḍaimä, yäḍai, yäḍe, yäḍāndä,* from *yan,* to do, *ysūṣṭe īyä,* might enjoy, &c. The form *vitaṃti* in No. 272, which has not been entered in the index, looks like an adaptation of Saka *vita,* was, became.

There are further, as has always been recognized, several Iranian loan-words, such as *namada, tavastaǵa, stora, sasta,* and some of them are only known from Saka, thus *vaṃti* Saka *bendi,* near, in, *patena* Saka *patäna,* before, *lastana* Saka *lāstana,* dispute, quarrel, *kalihari* Saka *kalahārä,* wrangling, and *jheniǵa* Saka *ysīnīya,* entrusted, given in charge. The last word, it is true, also occurs in the Sogdian Vessantara Jātaka 1205 and 1210, as *zynyh,* where M. Gauthiot's translation "zélée" can hardly be upheld.

All these features taken together leave a strong impression in favour of the assumption that the great difference between the Prakrit of the documents and its purely Indian base as we learn to know it especially in the Kharoṣṭhī Dhammapada is partly due to the influence exercised for a not too short period by an Iranian tongue which must have been practically identical with Saka. And since these features are most pronounced in the Khotan document, and since the document language must have come from the west, and almost certainly via Khotan, I think that we must infer that Saka was spoken, and written, there long before the period proposed by Professor Thomas. And I cannot see anything that prevents us from assuming that it was there that the first attempts were made to write the language.



Fünf Grabreliefs aus dem Neuen Reich.

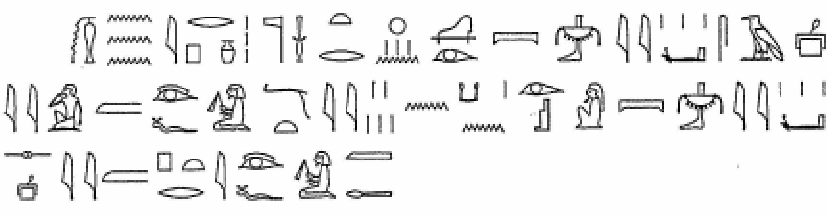
Von

H. P. Blok, Oegstgeest.

Die fünf Grabreliefs, welche sich jetzt im Museum Scheurleer im Haag[1] befinden, entstammen dem Grabe des  (und Var.), eines Aufsehers der Goldschmiede des ‚Hauses des Menmari-Seti I'. Der Inhaber des Grabes gehörte zum Stabe des Totentempels Seti des Ersten in Abydos, welcher später von Ramses II vollendet wurde.[2] Die Herkunft der Reliefs ist unbekannt; nach Mitteilung des Herrn Prof. von Bissing, mit dem zusammen ich die ersten Abschriften nahm, wurden sie in Oberägypten erworben und könnten sehr wohl aus Abydos stammen.

I. Inventar S. 603; Kalkstein; 0,52 × 0,59 m (Taf. III).

Das Relief, wie die anderen vier aus schönem Kalkstein verfertigt, trägt links eine zweizeilige, vertikale Inschrift mit der gewöhnlichen Formel, welche dem Verstorbenen im Jenseits materiellen Wohlstand mittels des Opfers sichert:

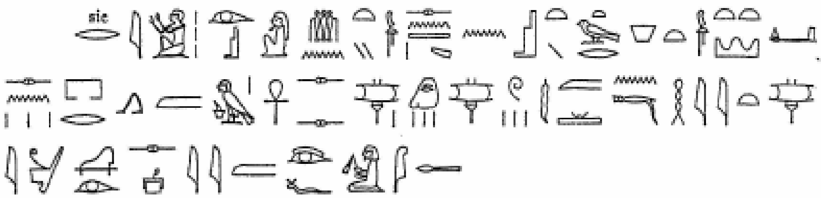


[1] Die Reliefs, welche der Sammlung von Bissing entstammen, habe ich schon früher kurz besprochen im Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving, I (Dezember 1926), S. 17 ff. Das Recht zur Veröffentlichung der Texte verdanke ich der Liebenswürdigkeit der Herren Dr. C. W. Lunsingh Scheurleer und Prof. Dr. F. W. von Bissing.

[2] Vgl. LD. III, 140 b; Mariette, Abydos, I, 28 E; Inscr. Dédic., Z. 40 ff.

‚. . . frisches Wasser, Wein und Weihrauch dem verstorbenen Aufseher der Goldschmiede, Sai-em-petref, . . .(?) dem *K3* des verstorbenen Aufsehers der Goldschmiede, des seligen Sai-em-petref.‘

Neben dieser Inschrift, von derselben durch ein schmales Band geschieden, kniet der Tote im weiten Mantel des Neuen Reiches,[1] indem er beide Hände in Gebetsstellung emporhebt. Spuren der ursprünglichen, roten Bemalung sind noch zu erkennen an der Oberseite des Unterarmes und am linken Fußgelenke. Unter dem ‚Querbalken‘ der Scheintüre, welcher die Inschrift krönt, steht in sechs vertikalen Zeilen folgende Anrufung:



‚Betet zum Osiris, dem Herrn des Westens, betet an Isis, die große, die Herrin der westlichen Nekropole, damit sie geben, daß der verstorbene, selige Sai-em-petref hervorkomme als lebendige Seele und damit er atme den süßen Wind des Nordens.‘

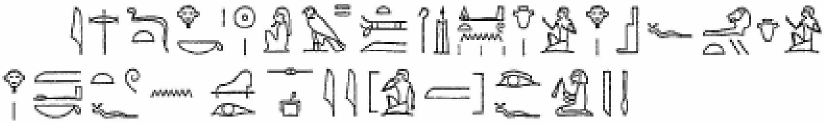
An der abgebrochenen rechten Seite fängt eine andere Darstellung an, von welcher nur noch einige Figuren erhalten sind, die dem betenden Manne den Rücken zuwenden. Auf einem niedrigen Sessel sitzt eine Frau mit der kunstvollen Perücke des Neuen Reiches. Vor ihr saß eine zweite Frauenfigur, von welcher nur noch der ‚Salbkegel‘ und ein Teil der Perücke erhalten sind. Über beiden Frauen ist noch das Untergestell einer Opfertafel(?) oder eines Libationsgefäßes(?) zu erkennen.

II. Inventar S. 625; Kalkstein; 0,37 × 0,60 m.

Obgleich es sich dem oben besprochenen Relief nicht anschließt, kann man dieses zweite Relief als Pendant desselben betrachten. Es ist

[1] H. Bonnet, Die ägyptische Tracht bis zum Ende des Neuen Reiches (1917), S. 54 und Taf. VII, Abb. 42.

auch besser erhalten, und seine Oberfläche ist weniger korrodiert. Die fünfzeilige Inschrift über dem nach links gerichteten, betenden Manne enthält folgendes Gebet:



,Heil dir, Rê, Harachte, Tûm, Herrscher von Heliopolis; setzet mein Herz auf seinen Platz und mein Herz auf seine richtige Stelle; dem verstorbenen, seligen Sai-em-petref.'

Das Gebet steht im Einklang mit dem Gedanken, welcher dem Kap. XXVI ff. des Totenbuches zugrunde liegt. Der kniende Tote betet hier selbst um Rettung und Erhaltung seines Herzens, wie wir es auch auf einem Kairo-Ostrakon abgebildet finden.[1] Bemerkenswert ist die Form  dieses Suffixes. Das *ú* ist hier entweder Füllzeichen oder schon ein Übergang zur späteren Form, welche schließlich zu -ΤΗΝΟΥ: -ΤΗΥΤΝ geleitet hat.[2]

Zwei vertikale Zeilen an der rechten Seite empfehlen den Toten der Gunst der ,Herren von Dendereh' und des ,Socaris an jedem Feste auf Erden': . . . 

 usw.

III. Inventar S. 308; Kalkstein; 0,39 × 0,92 m.

Das Relief zerfällt in drei Abteilungen. Die Darstellung in der Mitte wird links und rechts von je einer kurzen, vertikalen Inschriftzeile flankiert.

Die Inschrift an der linken Seite lautet: . . . 

 ,. . . der Kaufmann (ϵϣωτ?) Hôri, seliger, in Frieden'.

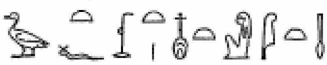
[1] Daressy, Ostraca (Catal. Génér. du Caire) 1901, Taf. VI, Nr. 25029.

[2] Vgl. die demotische Schreibung Griffith, Rylands Papyri, III, 405; W. Spiegelberg, Demot. Grammat., § 5 und seine Ausführungen Ä. Z. 53, S. 128.

Die Inschrift an der rechten Seite nennt wieder den Inhaber des Grabes: ... , ... [Sai?-]em-petref, seliger, in Frieden'.

Auf der Darstellung in der Mitte nähern sich die Kinder des Verstorbenen, welche Opfergaben tragen, einem Opfertische rechts. Von hinten (links) sind es:

1.  ‚seine Tochter Rê-ia', die ein Brot und eine Gans trägt.

2.  ‚seine selige(!) Tochter Rompe-nofret', mit zwei Blumen in der Hand.

3.  ‚seine selige(!) Tochter Ta . . .', mit Bündel und Weihrauchgefäß.

4.  ‚sein Sohn Kes', mit *hes*-Krug und offenem Weihrauchnapfe.

5.  ‚sein Sohn Sethi'. Er trägt einen Qebeh-Krug für die Wasserspende und einen Sack mit herabhängendem Band oder Strick.

Dieser Name steht über den beiden Männerfiguren.

6.  ‚sein Sohn Piaij', mit Weihwasser und einem Gefäß mit brennendem Weihrauch.

Man beachte, daß auch zwei schon verstorbene Töchter in der Opferprozession mit aufgenommen sind.

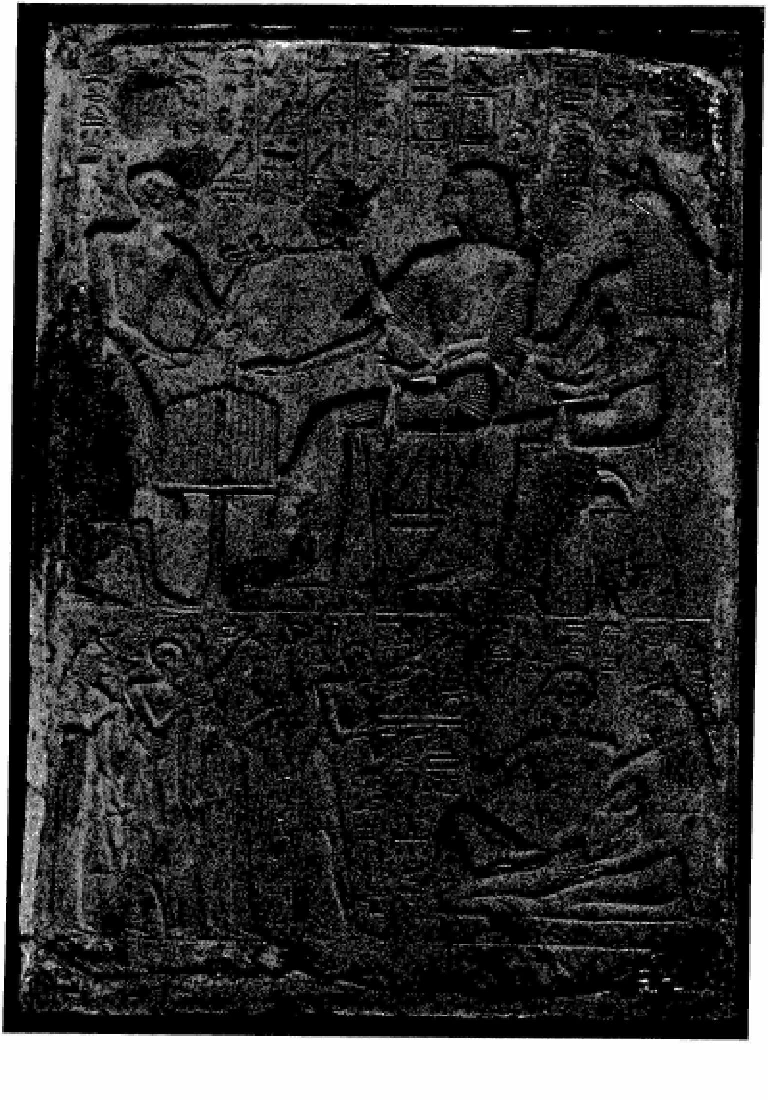
Spuren von roter Bemalung sind an Händen, Beinen und Köpfen erkennbar.

IV. Inventar S. 523; Kalkstein; 0,57 × 0,76 m (Taf. IV).

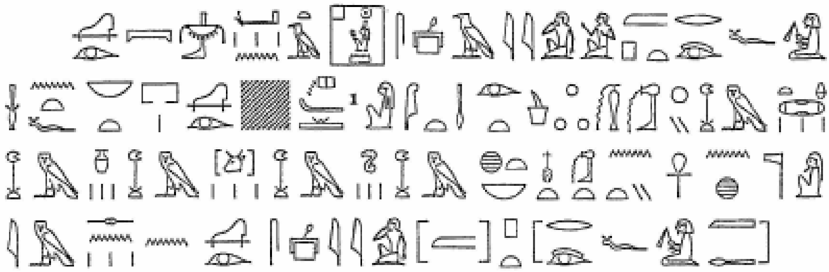
Die Darstellung zerfällt in zwei Felder. Auf der oberen Darstellung sitzt der Verstorbene nebst seiner Schwester zur rechten Seite auf Lehnsesseln vor einem beladenen Opfertische. Ihnen reicht der kahlköpfige Priester mit der linken Hand den ‚Arm des Shû'[1]

[1] Pap. Lansing 13 b, 1.

H. P. Blok, *Fünf Grabreliefs aus dem Neuen Reich.*



oder Weihrauchbehälter. In der rechten hält er einen *ḥes*-Krug. Die Schwester trägt Salbkegel mit Lotosblume im Haare; der Tote umfaßt den Cherep-Stab. Über der Darstellung steht eine ‚zentrifugale', vierzehnzeilige Inschrift:



‚Der verstorbene Aufseher der Goldschmiede des Hauses des Menmare-Seti I; und seine Schwester, die Herrin des Hauses, die selige, verstorbene . . .' ‚Zu opfern Weihrauch, reines frisches Wasser, tausend Brote, tausend Wein, tausend Ochsen, tausend Gänse, tausend von jederlei guten reinen Sachen, von welchen der Gott lebt,[2] dem seligen, verstorbenen Sai-em-petref.'

Der kahlköpfige Mann, der hier das Totenopfer darbringt, heißt in der Inschrift  ‚sein eigener Sohn Amenmose'. Das tiefe, scharf eingeritzte Relief ist weniger grob und weniger korrodiert als das erste. An der Brust des Verstorbenen und an dessen linkem Fuße ist die Oberfläche des Reliefs mit Stuck überarbeitet worden, dessen Farbe aber heller ist als die des größeren Stückes, welches die Schürze des opfernden Sohnes überdeckt. Die Wellenlinie des Gewandes wird auf dem Stuck fortgesetzt, der, wie bekanntlich öfters,[3] auch hier vom Künstler angewandt wurde, um die Oberfläche des Steines vor der Bearbeitung abzuglätten.

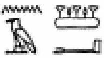
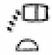
Auf der unteren Hälfte des Steines werden dem Verstorbenen und seiner Schwester ebenfalls Opfergaben dargebracht. Jetzt sitzen beide auf dem Boden; die Schwester hat genau dieselbe Kleidung

---

[1] Vgl. den Namen unten.

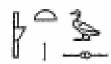
[2] Vgl. B. Gunn, Studies in Egyptian Syntax (1924), S. 33 ff.

[3] W. M. Flinders Petrie - J. Capart, Arts et Métiers de l'ancienne Égypte, S. 165 ff.

wie oben, aber der Tote ist jetzt kahl dargestellt. Die Schwester legt ihm den rechten Arm um die Schulter. Ihr Name  Var. ,  wird jetzt genannt. Die Darstellung enthält:



‚Das Herbeibringen der Früchte, Gemüse und Speisen von seinem eigenen Sohne Amenmose.'

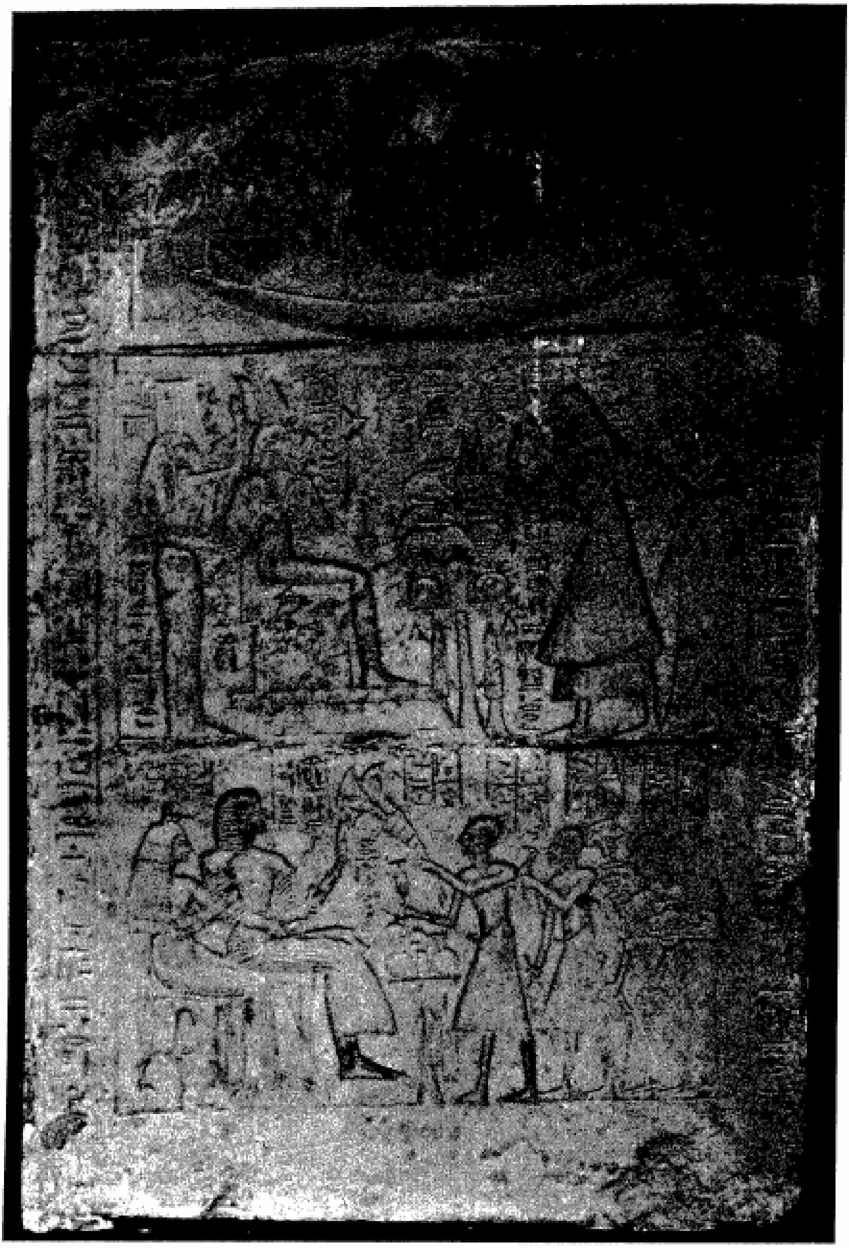
Dieser Sohn, kahlköpfig, bietet dem Vater eine Platte mit Speisen an. Hinter ihm steht die Schwester . Weder die Namensform noch das Determinativ scheinen hier eine weibliche Person anzudeuten. Im fünften Relief jedoch wird ausdrücklich ‚seine Tochter Ptahinsû' genannt und mit dem richtigen Determinativ der sitzenden Frau versehen. Nach ihr folgt ein zweiter Sohn ,[1] mit (auf dem fünften Relief) der bemerkenswerten Variante . Als vierte in der Reihe folgt wiederum eine Frau ; weder Namensform noch Determinativ weisen auf eine Tochter hin. Dieser Name fehlt auf dem fünften Relief; statt dessen findet man dort eine Tochter . Mir ist jedenfalls Qedi-nemhû als Eigenname bis jetzt unbekannt. Wohl findet man in der großen Abydos-Inschrift,[2] also aus derselben Zeit wie unser Relief, diesen Ausdruck erwähnt als Epitheton ornans: der Fürst heißt dort  ‚der, welcher die Großen macht und die Kleinen formt', als wäre Ramses Ptah selbst, dessen Segnungen er für sich immer besonders in Anspruch nimmt.[3] Um dieselbe Zeit finden wir den Frauennamen  ‚Genossin des Armen' (Turin, Stele 1636).

---

[1] Vgl. den Namen  auf dem Berliner Grabkegel 8769 ff.

[2] Inscr. Dédic., Z. 38.

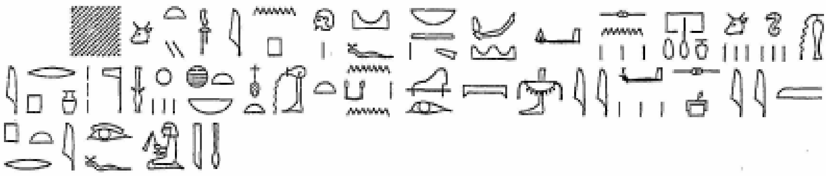
[3] Vgl. LD. III, 194 = Champollion, Monum., 38 (Abu Simbel); de Rougé, Inscr. Hiér., II, 131—138 = Dümichen, Histor. Inschr., I, 7—10 (Medinet Habu); weiter E. Naville, T. S. B. A., VII, 119 ff.



V. Inventar S. 675; Kalkstein; 0,72 × 1,05 m (Taf. V).

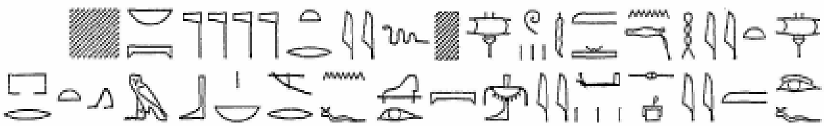
Zwischen zwei, zur linken und zur rechten Seite des Reliefs sich vertikal über die ganze Höhe des Reliefs ausdehnenden Inschriften stehen untereinander drei verschiedene Darstellungen.

Die Inschrift links lautet:



‚[Ein königliches Opfer an Osiris], den Herrn des Westens, und an Anubis, der auf seinem Berge ist, dem Herrn des herrlichen Landes; damit sie geben mögen ein Totenopfer, bestehend aus Brot und Bier, Ochsen, Gänsen, kühlem Wasser, Wein, Weihrauch und allen guten und reinen Dingen, dem *Kꜣ* des verstorbenen, seligen Aufsehers der Goldschmiede Sai-em-petref.‘

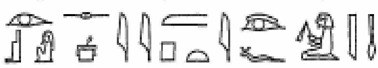
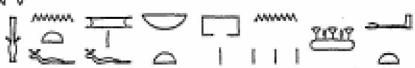
Die zweite große Inschrift lautet:



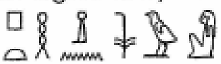
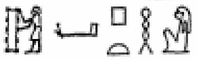
(fehlt nichts!).

‚... alle ..., oberste der Götter und Göttinnen ... [sie geben einzuatmen] den süßen Nordwind und herauszugehen an jeder beliebigen Stelle, dem verstorbenen Aufseher der Goldschmiede Sai-em-petref.‘

Der Zwischenraum zwischen diesen beiden vertikalen Inschriften zerfällt in drei Abteilungen übereinander.

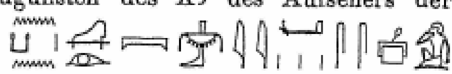
Auf dem unteren Plane sitzen links, vor einem Opfertische, der Tote  nebst ‚seiner geliebten Schwester, der Herrin des Hauses Neshat‘  . Beide sitzen auf Sesseln mit Löwenfüßen, schwarz bemalt, und tragen die gewöhnliche Kleidung des Neuen Reiches. Auf der anderen Seite des Opfertisches nähern sich dem Vater zwei Söhne und zwei Töchter des Verstorbenen, mit Opfergaben in den

Händen. Die beiden Söhne sind kahlköpfig und tragen die eckige Schürze. Sie bringen als Opfer junge Früchte und frisches Wasser: . Der erste Sohn trägt einen *ḥes*-Krug und einen langen umwundenen Strauß von Lotosblumen; sein Name   (‚sein geliebter Sohn Qedi-*s3*ʻ) kam oben schon zur Sprache.

Dann folgt  mit Säckchen und Gans. Die beiden Frauen, die diese Prozession schließen, stehen dicht aneinandergedrückt; sie tragen lange, schwarze Perücken. Die erste heißt  ‚seine Tochter Ptah-insûʻ, die zweite ; sie bringen dem Toten eine Gans und einen Blumenstrauß und eine Platte mit Opferspeisen dar. Beide werden , ‚seine Tochterʻ, benannt, worin die doppelte Schreibung der Femininendung auffällig ist.

Die Hieroglyphen dieser Szene zeigen noch Spuren gelber und blauer Bemalung.

Die mittlere Szene stellt den Toten dar, wie er mit seiner Schwester Osiris verherrlicht. Die Schwester, die ein Sistron hält, wird wiederum bezeichnet als , also ohne Namen.

Die ganze Szene ist ‚zugunsten des *K3* des Aufsehers der Goldschmiede Sai-em-petrefʻ:   und enthält die Verehrung des Osiris:

‚und die Anbetung des guten Wesens, damit er Brote gebe meinem Leibe und Wasser meinem Herzen und süßen Wind meiner (?) Naseʻ:

 (sic).[1]

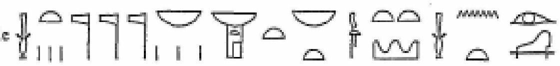
[1] Vgl. Totenb., Kap. 53—59.

Die verstorbenen Geschwister beten den ‚Osiris, den Herrn des Lebenslandes, den Herrn des herrlichen Landes‘   an.

Osiris sitzt auf seinem Thronsessel und trägt die Atef-Krone; in den Händen hält er die Abzeichen seiner Würde, Szepter und Geißel. Vor ihm steht der blutige *imi-ût*, Symbol des Anubis. Vor dem Throne, zwischen den Betenden und dem Gotte, steht der gelbe Opfertisch, mit rötlichen Opferbroten beladen. Gelb gefärbt ist des Gottes Thron, blau der Untersatz, auf dem dieser ruht. Diese blaue Farbe des Untersatzes in der Form erinnert an seinen ursprünglich chthonischen Charakter.[1] Hinter dem Gotte stehen die beiden Schwestern des Osiris,[2] Isis und Nephthys:

 ‚Isis, die Mutter des Horus, Schwester des Osiris‘

und

sic  ‚die Schwester(!) aller Götter, Nephthys, Herrin des Westens, Schwester des Osiris‘.

Im oberen Felde sieht man die Sonnenbarke. Die Höhle in der Mitte ist sorgfältig ausgemeißelt worden und hat einst einen Fayence(?)-Skarabäus getragen, welcher sich im Boote emporhob als Symbol der aufgehenden Sonne und der Auferstehung.[3] Da der Stein an den oberen Ecken stark gelitten hat, sind die Inschriften, außer den Zeichen , jetzt alle verschwunden. Links sitzt der falkenköpfige Harachte, mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe und dem -Zeichen des Lebens auf den Knien. Rechts von ihm

---

[1] Vgl. W. B. Kristensen, Het Leven uit den Dood (1926), S. 71; A. de Buck, De egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel (1922), S. 85 ff.

[2] Diese Göttergruppe findet man öfters, z. B. Pap. Greenfield, Taf. I; Pap. Ani, Taf. IV; Pap. Anhai, Taf. V; Tombeau de Séti I, IV, Taf. XXVII und L (ohne die zwei Göttinnen) usw.

[3] Vgl. Pap. Greenfield, Taf. LXXIII; Totenb. Naville I, Taf. CXIII; Pap. Anhai, Taf. VIII; Tombeau de Séti I, IV, Taf. XXV; Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah, Taf. XV usw.

sitzt ein Sonnengott mit Menschenkopf (Atûm?). Vom Baldachin, unter welchem diese beiden Figuren ursprünglich dargestellt waren, sind jetzt nur noch die zwei dünnen, hölzernen Pfeiler oder Stützen zu erkennen. Zur rechten Seite dieses letzten Gottes steht am Hintersteven der Barke ein falkenköpfiger Horus. Er blickt nach links, trägt die Doppelkrone der beiden Länder und lenkt das Boot mit dem Steuerruder. Ebenfalls vor dem Baldachin steht links der ibisköpfige Thôt und reicht dem Harachte die Hand. Vor dem Thôt steht zuletzt auf dem Vordersteven die Göttin, welche in den thebanischen Königsgräbern die ,Herrin der Barke' genannt wird. Ihr Name ist auf unserem Relief verlorengegangen. In den parallelen Darstellungen findet man Thôt und Maʿat[1] oder auch Isis mit dem Uräus[2] vorne im Boote. Auf unserem Relief sind auf dem Kleide, das vom Vordersteven herabhängt, noch Spuren einer Uräusschlange zu sehen.

Auch ein kleines Kalksteinrelief im Haagner Museum (Inv. S. 630; 0,635 × 0,245 m) gehört zu dieser Gruppe. Links steht die Frau  ,seine geliebte Schwester, die verstorbene Herrin des Hauses, Nashai'. Sie trägt den Salbkegel auf dem Kopfe und betet an  ,Isis, die große, Herrin des Westens, die Herrin der Göttinnen(?)'.

Aus demselben Grabe wie die Haagner Reliefs wird wohl auch das von Herrn L. Keimer besprochene Stück stammen, welches vor kurzem vom Kairo-Museum erworben wurde.[3]

Daß die sechs oben beschriebenen Reliefs zusammengehören und aus demselben Grabe stammen, liegt auf der Hand. Die Reliefs I und II, die eine Gruppe bilden und den Totenhymnus tragen, befanden sich nahe am Eingange des Grabes. Das Relief V, mit seinen religiös-mythologischen Darstellungen von der Gottesanbetung und der Auferstehung, würde an der Hinterwand des inneren Raumes

[1] z. B. Pap. Greenfield, Taf. LXXIII und LXXIX.

[2] Wie Totenb. Naville, I, Taf. CXIII.

[3] Journal d'Entreé, Nr. 52542; L. Keimer, Ann. Serv., XXIX (1929), S. 81 ff.

am Platze sein. Zwischen diesen beiden wären also die Darstellungen des Totenopfers zu erwarten, wie sie die Reliefs III und IV bieten.

Der Stil der Reliefs zeigt nähere Verwandtschaft mit den Kunstwerken der ‚memphitischen Schule' der XIX. Dynastie, aus der auch der Künstler der Harmaisreliefs hervorgegangen ist.[1] Auch die vielen, mit dem Götternamen Ptah zusammengesetzten Personennamen scheinen in diese Richtung zu weisen.

Exkurs. Die Personennamen.

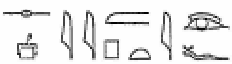
Den Namen des Inhabers des Grabes finden wir geschrieben:

 (viermal),

 (zweimal),

 (zweimal),

 (einmal),

 (einmal),

 (zweimal),

 (einmal).

Dieser Name scheint etwa zu bedeuten ‚der gesättigt ist [von dem Sonnengott], den er schaut'.[2] Vgl.   (Kairo, Ostrac. 25220) und  (Urk. IV, 122); ihm nähert sich der Name  in Theben[3] und vielleicht der Kurzname (?)  im Berliner Museum (12411 N. R.).

---

[1] F. W. von Bissing, Forschungen und Fortschritte 1927, S. 73; Acta Orientalia, VI, S. 18.

[2] Vgl. *ᶜnḫ m ptr·f*, bzw. *ᶜnḫ n mȝȝ·f* bei Erman-Grapow, WB., I, S. 194.

[3] B. Porter and R. Moss, The Theban Necropolis (1927), Nr. 273; vgl. Bulletin de l'Institut Ég., Vᵉ Série, XI, S. 274.

Der Name der Schwester des Verstorbenen  scheint vorzuliegen in den Varianten

 (London Tablet 165 ap. Lieblein, Dict. 953) und

 (Frau des Hûnefer, dessen Totenpapyrus sich im British Museum befindet. Vgl. E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead, I, Einl., S. 25).

Die Tochter des Saj-em-petref heißt . In dieser Schreibung kommt der Name öfters vor (Lieblein, Dict. 889 und Mus. Berl. 7270). Daneben die Varianten:

 (Lieblein, Dict. 2158),

 (Mus. Guimet, Stele 504; Mus. Berl. 7270; Lieblein, Dict. 798, 2080; Porter und Moss, l. c., Nr. 159).

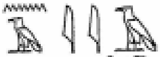
Wohl nicht hierher gehört die Form  (Kopenhagen, Inv. A. A. b. 14; Spätzeit). Interessant ist die Variante  auf einer Totenfigur im Turiner Museum (Catal. Fabretti, Rossi und Lanzone, Nr. 2688 ff.). Hieraus ergibt sich, daß dieser Name zur Gruppe derjenigen Namensformen gehört, die mit dem Elemente  zusammengesetzt sind, wie z. B.

 (Porter und Moss, l. c., Nr. 324; Carter-Newberry, The Tomb of Thotmose IV, XXXIV; Ann. Serv., II, S. 2 ff.).

Zu dieser Gruppe gehört auch der Name , welchen einer der Söhne auf unserem Relief trägt und der auch sonst ungemein häufig ist.[1] Er ist geformt wie [2] mit Var.

[1] Rec. Trav. 12, S. 17 (Stele Wien); Louvre, Apisstele 1; Leiden V 26 und V 50; Lieblein, Dict. 626, 634, 887, 898, 1172, 2044; Mus. Berl. 1038, 7269, 7415, 15014; Brit. Mus. Nr. 46 (vgl. Guide Sculpture, S. 170); Porter und Moss, l. c., Nr. 344; Petrie, Memphis, I, Taf. XI, Nr. 19.

[2] Petrie, Memphis, I, Taf. XVII; Mus. Berl. 7269, 7322.

 (Berlin 257). Auch  tritt als Personenname auf (Brüssel, Stele Nr. 167; Petrie, Memphis, I, Taf. XII), und es bleibt mir noch fraglich, ob wir es in dieser Namensgruppe nicht vielleicht mit Zusammensetzungen zu tun haben, d. h. mit einer Art ‚Ausrufs'-Namen, zu denen auch die öfters belegten Formen wie ,  und  (alle im Berl. Mus.) die Wurzel bieten.[1]

Neben dem sehr häufigen Namen Neferrenpit[2] findet man bisweilen die Variante , wie auf unserem Relief, obgleich nicht so oft.[3] Bekannt ist auch der Name  im Neuen Reich.[4]

Zwei weitere Namen des Reliefs sind schon oben sub IV zur Sprache gekommen.

Bemerkenswert sind die beiden Namen, die ich oben schon besprochen habe, welche mit  zusammengesetzt sind. Der Name  bezeugt, daß das Kind von Ptah ‚gebaut' worden sei, wie in der Legende von der göttlichen Geburt Makares Chnûm die Prinzessin auf seiner Töpferscheibe schuf (Urk. IV, 223). Der Name gehört also zur Gruppe derjenigen Namensformen, die den Anteil eines beliebigen Gottes an der Geburt des Kindes aussagen sollen.[5] Wie mir Prof. H. Ranke freundlichst mitteilt, ist dieser Name auch sonst nicht bekannt, obgleich verwandte Namensformen

[1] Wohl nicht hierher gehört der Name  auf einer Turiner Stele (Catal., Nr. 1572).

[2] Mus. Berl. 308, 2290, 4644, 12411; Kairo, Ostracon 25033, 25036, 25271, 25305 u. ö.; L. Speleers, Recueil des Inscriptions égyptiennes des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles (1923), Nr. 149 und 261; Porter und Moss, l. c., Nr. 133, 178; Turin, Katal. Nr. 1697 und 2241; usw.

[3] Brit. Mus. 113 und 379; Kairo, Stele 22145; Turin, Katal. Nr. 2231 und 3178.

[4] Kanopen im Brit. Mus. 33932—33934; Mus. Berl. 8566, 20993; Kairo, Ostracon 25063; Turin, Katal. Nr. 1721 und 2446; Borchardt, Sahurê, I, 123; Ä. Z. 58, S. 33 (Ramesseum).

[5] K. Hoffmann, Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens (1915), S. 32.

wie  (LD. III, 300) und  (Pap. Tur. Pleyte und Rossi 29, 1) in den Zetteln des Wörterbuches vertreten sind. Zum Schluß möchte ich noch die Frage stellen, ob der Sohn Amenmose, der auf dem Relief IV als kahlköpfiger Priester seinem Vater das Totenopfer darbringt, nicht vielleicht mit dem  identisch ist, der als Priester unter der Regierung Ramses des Ersten und Seti des Ersten gelebt hat und dessen Grab in Dra'bu'n Negah schon den älteren Ägyptologen bekannt war.[1]

[1] Literatur bei Porter und Moss, l. c., Nr. 19. Wir kennen in der Ramessidenzeit einen Amenmose in Memphis (Petrie, Memphis, I, Taf. X, Nr. 10), woher vielleicht gerade die Familie stammte, deren Reliefs hier besprochen wurden.

Papyrus Ebers und die altägyptischen Ärzte.

Von

Provinzialarzt **B. Ebbell**, Stavanger.

Professor Breasted ist neulich in seiner im übrigen ausgezeichneten Ausgabe von ‚Papyrus Edwin Smith‘ mit verschiedenen herabsetzenden Bemerkungen über Pap. Ebers und die altägyptischen Ärzte hervorgetreten. Viele andere scheinen in dieser Hinsicht seine Anschauung zu teilen; er sagt jedenfalls selbst (l. c., S. 14), daß vor der Entdeckung von Pap. Edwin Smith war ‚the current view, that in all cases Egyptian medical practice invariably employed magic devices‘. Da diese Auffassung von der ägyptischen Medizin unrichtig und ungerechtfertigt ist, wünsche ich, Einspruch dagegen zu erheben; sie soll nicht ohne Widerspruch stehen bleiben und somit Gelegenheit haben, Wurzel zu schlagen, so daß sie schließlich als von allen allgemein anerkannt gilt. Damit meine Darstellung nicht in der Luft schweben soll, wünsche ich, sie an einzelne bestimmte Äußerungen in Breasteds genannter Arbeit zu knüpfen.

Auf Seite 35 äußert er folgendes: "In the actual arrangement of his materials the compiler of the Papyrus Ebers followed no plan or order of treatment, and it is difficult to imagine worse confusion than we find in the magical hodge-podge of recipes (not cases) making up the Papyrus Ebers." Die hier zitierte Äußerung deutet darauf hin, daß Breasted Pap. Ebers nicht richtig gewürdigt hat, denn sonst hätte er sehen müssen, daß dieser Papyrus offenbar von einer anordnenden Hand gesammelt worden ist, wenn auch die Anordnung nicht immer diejenige ist, die wir gewählt hätten. Gewiß sind einige ganz wenige Rezepte — vermutlich durch einen Fehler seitens des

Abschreibers — an eine verkehrte Stelle geraten, und über einzelne Krankheiten, deren Bedeutung unbekannt ist, können Zweifel herrschen, ob sie richtig angebracht sind. Aber im großen und ganzen ist eine gute Anordnung und ein Plan vorhanden, was man aus folgender Übersicht über den Inhalt ersehen wird:

Nach einer kurzen Einleitung mit drei Zaubersprüchen (1, 1—2, 6) finden wir zunächst einen großen Abschnitt (2, 7—55, 20), der ungefähr dem entspricht, was wir jetzt interne Pathologie nennen; es werden darin innere Krankheiten in der Bauchhöhle, der Brust und dem Kopf behandelt. Ich werde später diesen Hauptteil von Pap. Ebers detaillierter erörtern. Darnach folgen Augenkrankheiten (55, 20—64, 5), Hautkrankheiten, worunter auch Wunden gerechnet werden (64, 5—76, 1), sowie verschiedene Affektionen in den Extremitäten, in den Gliedern, Muskeln, Sehnen usw. (76, 19—85, 16). Welchem der beiden letztgenannten Abschnitte die dazwischenliegende Partie (76, 1–19) zugeteilt werden sollte, wage ich nicht zu sagen. Unter 85, 16—93, 3 werden verschiedene Krankheiten behandelt, die ich nicht unter einer gemeinsamen Bezeichnung zu sammeln vermag, von denen aber die meisten ihren Sitz im Kopfe haben. Da sind z. B. Zungenleiden (85, 16—86, 3), Leiden an den Zähnen (89, 2–15), in der Nase (90, 14—91, 1), in den Ohren (91, 2—92, 6), Epilepsie (89, 13—90, 5), Alopecia areata (92, 7–18) und außerdem verschiedene andere Affektionen sowie Schönheitsmittel (87, 1–17). Auf diesen gemischten Abschnitt folgen Frauenkrankheiten und Kinderkrankheiten (93, 3—97, 15) sowie Vorschriften für die Hauswirtschaft (97, 15—98, 18), die wohl in den Bereich der Frauen gehörten. Die folgende Partie (99, 1—103, 18) muß wohl am besten als von anatomischer und physiologischer Natur bezeichnet werden; dort wird die Verteilung der Adern () über den Körper besprochen, und da haben wir die sogenannten ‚Glossen', von denen viele Auskünfte über physiologische und pathologische Fragen enthalten und durchaus nicht nur Worterklärungen sind. Zum Schluß haben wir dann die chirurgischen Krankheiten (103, 19—110, 9).

Wir werden nun den Abschnitt über die interne Pathologie etwas näher betrachten. Derselbe fängt mit einer Reihe von Rezepten an, um den ‚Magen‘ (2, 7—14, 10) zu behandeln; es waren unzweifelhaft verschiedene Abführmittel, die ja für die alten Ägypter eine sehr große Rolle spielten. Darnach folgen Medizinen gegen Diarrhöe und Dysenterie (14, 11—16, 14) und gegen Würmer in den Därmen (16, 15—23, 2). Dann haben wir verschiedene Leiden, die Allgemeinkrankheiten gewesen zu sein scheinen und deren ‚Wurzel‘ (oder deren Materia peccans) die Ägypter im Magen suchten (23, 2—30, 17). Sodann Krankheiten im Anus (30, 18—34, 2), einzelne Magenleiden (34, 3—35, 14) und Leiden im Hals (oder Brust? ) (35, 14—36, 3). Nach diesen kommt ein interessanter Abschnitt mit Beschreibungen verschiedener innerer Affektionen (36, 4—43, 2). Die Ägypter glaubten gewiß, daß diese ihren Sitz in den Präkordien () hätten, und haben sie deshalb hier gesammelt; aber die Symptome deuten darauf hin, daß zum Teil auch andere Organe angegriffen gewesen sind. Darnach Krankheiten in den Präkordien und im Herzen (43, 2—44, 12), Hämaturie (44, 13—46, 9), Kopfschmerzen (46, 10—48, 20), Krankheiten in den Urinwegen (48, 21—50, 21), Appetitmittel (50, 21—51, 14), Rheumatismus (51, 15—52, 17) und endlich Brustkrankheiten (53, 1—55, 20).

Wie man sieht, hat der Kompilator des Pap. Ebers offenbar nach einem bestimmten Plan gearbeitet und die Krankheiten jedes einzelnen Organs an der dafür bestimmten Stelle gesammelt. Die Reihenfolge ist zwar nicht dieselbe, die wir vorgezogen hätten; aber man hat deshalb keine Berechtigung, von ‚confusion‘ zu sprechen. Der Betreffende hat seinen Plan gehabt und die verschiedenen Affektionen da angebracht, wo sie nach seiner Anschauung am meisten hingehörten. Auf diese Weise hat er auf den 108 Seiten des Papyrus einen kurzen Auszug aus der gesamten altägyptischen medizinischen Wissenschaft untergebracht (der internen Pathologie, Ophthalmologie, Dermatologie, Otologie, Gynäkologie, Chirurgie usw.). Pap. Ebers umfaßt nämlich sämtliche medizinischen Disziplinen, mit Ausnahme der Geburtshilfe und eines Teiles der Chirurgie (Luxationen und Frakturen); aber

möglicherweise gehörten diese Fächer nicht mit zu dem, womit ‚Ärzte‘ () sich beschäftigen sollten, und fanden aus diesem Grunde keinen Platz in diesem Papyrus, der im übrigen so vollständig ist.

Breasted spricht auch herabsetzend über Pap. Ebers, weil dieser wesentlich aus Rezepten besteht und keine Krankheitsbeschreibungen (‚cases‘) enthält wie Pap. E. Smith. Wenn der größere Teil des Pap. Ebers mit Rezepten angefüllt ist, liegt dies natürlich an seinem Inhalt: interne Pathologie, Ophthalmologie, Dermatologie und ähnliche Krankheiten, die ihrer Natur nach mit inneren oder äußeren Arzneimitteln, also Rezepten, behandelt werden müssen, und nicht durch chirurgische Manipulationen. Und wenn da an die Rezepte keine Krankheitsbeschreibung angeschlossen ist, so hat dies seine natürliche Ursache; es dreht sich nämlich um Krankheiten oder Symptome, die auf ägyptisch bestimmte Namen hatten, so daß der Arzt sofort wußte, was gemeint war, sobald er diese Namen aufgegeben bekam. Z. B. ‚Husten‘ (): Der Arzt wird nicht im Zweifel sein, um was es sich handelt, so daß eine Beschreibung überflüssig ist; es genügt, die Arzneimittel aufzuzählen, die gegen Husten gebraucht werden sollen. Ebenso verhält es sich mit den anderen Krankheitsbezeichnungen: Hämaturie, Nachtblindheit, Star, Jucken, gefleckte Kahlheit, Epilepsie usw., und desgleichen solche Sachen wie Verbrennen, Blutaustritt im Auge, Nässen aus dem Ohr, Vorfall der Gebärmutter usw. Andererseits, wenn man Beschreibungen von Krankheiten in *rȝ-ib* (36, 4—43, 2) und von chirurgischen Leiden (103, 19—110, 9) findet, so hat dies auch seine natürliche Ursache; die genannten Affektionen haben nämlich keine eigenen Namen auf ägyptisch, so daß eine Beschreibung oder Angabe der Symptome notwendig war, damit die Ärzte wissen könnten, worauf es sich bezieht. Das, was als Bezeichnung für die betreffende Krankheit angeführt wird, ist — jedenfalls in der Regel — nicht ihr spezieller Name, sondern nur eine Art Charakterisierung ihrer Natur, z. B. ‚Aderanschwellung‘ (), was als Bezeichnung für zwei verschiedene Zustände gebraucht wird (108, 3 und 9).

Doch nun kommen wir zu dem bedeutungsvollsten Einwand. Auf Seite 4—5 äußert Breasted folgendes über Pap. Ebers, Pap. Hearst, den medizinischen Berliner Papyrus und den medizinischen London Papyrus: "It is quite clear that they treat disease as entirely due to demoniacal intrusions. They make constant use of spells and incantations combined with the remedies .... These recipe-compiling physicians were magicians contending with a demon-infested world. Their whole outlook on the world, like their conception of disease, was that of spiritistic superstition, incapable of discerning the causes of disease as arising in a rationally conceived world." Dies sagt Breasted über sämtliche obengenannten vier Papyri und nicht nur über den medizinischen London Papyrus. Aber diese Charakteristik ist, jedenfalls soweit sie Pap. Ebers angeht, vollständig ungerecht und zeugt von einer Verkennung der wirklichen Verhältnisse.

Wenn Breasted nur untersucht hätte, ein wie großer Teil des Pap. Ebers von ‚spells and incantations‘ handelt, hätte schon dies ihn veranlassen müssen, sich etwas vorsichtiger auszudrücken. Wie ist denn eigentlich das Verhältnis? Laut Breasted (l.c., S. 4) umfaßt Pap. Ebers 2289 Linien, aber sämtliche ‚spells‘ zusammen nur 89 Linien, also 3,9 % des ganzen Papyrus, während 96,1 % rein medizinischer Natur sind. Diese 3,9 % stellen ja nur einen verschwindenden Teil des Ganzen dar, so daß unmöglich von ‚constant use of spells‘ die Rede sein kann. Und wenn man die einzelnen Beschwörungen durchgeht, wird man sicher eine ganz andere Anschauung von dem Gebrauch dieser nichtmedizinischen Mittel bekommen.

Beginnen wir mit zwei fast gleichlautenden Anrufungen um Hilfe an die Göttin Isis; sie haben die Form eines Gespräches und sollen beim Verbrennen rezitiert werden (siehe 69, $_{3-4}$ und 69, $_{6-7}$). Die erste lautet folgendermaßen: (Einer sagt zu Isis): ‚Dein Sohn Horus brennt in der Wüste.‘ (Isis): ‚Gibt es dort Wasser?‘ (Antwort): ‚Es ist kein Wasser dort.‘ (Isis): ‚In meinem Munde ist Wasser und der Nil ist zwischen meinen Schenkeln; ich komme jetzt, um das Feuer zu löschen.‘ Es gibt wohl niemand, der sich denkt, daß die alten Ägypter wirklich geglaubt haben, es läge eine Besessenheit vor, eine

‚demoniacal intrusion‘, wenn jemand in das Feuer gefallen und sich verbrannt, oder sich durch kochendes Wasser verbrüht hatte, o. dgl. In einem solchen Falle konnte ja niemand im Zweifel über die natürliche Krankheitsursache sein. Weswegen braucht man aber da Beschwörungen? Die Erklärung liegt nach meiner Ansicht ganz nahe. Beim Verbrennen sind ja starke Schmerzen vorhanden, und diese pflegen längere Zeit anzuhalten, selbst wenn man Arzneimittel anwendet. Um die Gedanken des Patienten abzulenken und ihn zu trösten, wird also diese Erzählung vorgelesen, wie Isis ihrem Sohne Horus zu Hilfe kam, als er sich verbrannt hatte. Der leitende Gedanke muß unzweifelhaft gewesen sein, daß die Göttin in ähnlicher Weise dem Patienten helfen würde, und dies hat sicher beruhigend und tröstend auf den Verbrannten gewirkt, der aufrichtig an Isis und ihre Macht glaubte. Beim Vorlesen dieser Erzählung tritt nicht der Arzt auf als ‚magician contending with a demon-infested world‘, sondern er ist ein menschenfreundlicher Helfer in der Not, der dem Leidenden auch den Trost der Religion darbietet. Zum Schluß kann noch erwähnt werden, daß diese zwei Formeln in dem dermatologischen Abschnitt des Pap. Ebers (64, 5—76, 1) die einzigen dieser Art sind, so daß hier ein ‚constant use of spells and incantations‘ durchaus nicht vorliegt.

Wir wollen uns nun die übrigen Beschwörungen ansehen, indem wir mit der letzten beginnen (108, 13–16), welche gegen eine ‚Aderanschwellung‘ (höchstwahrscheinlich Aneurysma arterioso-venosum, siehe A. O. VII, S. 29) angewandt werden soll. Über die Behandlung derselben wird an jener Stelle folgendes gesagt: ‚Du sollst nicht deine Hand auf dergleichen legen‘; da nun dies in dem chirurgischen Teil des Pap. Ebers steht, muß damit gemeint sein: du sollst ihn nicht operieren. Der Arzt wußte also, daß ein solcher Krankheitszustand hoffnungslos war oder in jedem Falle seine chirurgische Fähigkeit überstieg; er empfiehlt deshalb nur, einige äußeren Mittel zu gebrauchen, ‚um die Adern zu lindern‘, und gibt außerdem eine Zauberformel an. Aber aus diesem Grunde sollte man den Arzt nicht als ‚magician‘ ansehen; wenn er weiß, daß die ärztliche Kunst nicht helfen kann,

wünscht er, den Patienten nicht ganz ohne Hoffnung und Trost zu lassen, sondern gibt ihm jedenfalls etwas, woran er sich klammern kann, nämlich eine Zauberformel der Art, wie sie gewiß bei den alten Ägyptern großes Ansehen genossen. Wenn auch diese nichts half, würde der Patient wohl leichter sich beruhigen und resignieren können. Zum Schluß kann noch erwähnt werden, daß dies die einzige Beschwörung in dem chirurgischen Abschnitt (103, 19—110, 9) ist, also auch hier kein ‚constant use of spells'.

Die Formel in 98, 3–5 soll den Vogel  (Milan?) daran hindern, zu rauben; dies hat also nichts mit Krankheit zu tun. In 95, 7–18 haben wir eine Beschwörung für die Brust; aber da nichts darüber steht, welcher Krankheitszustand ins Auge gefaßt ist (möglicherweise Krebs?), kann ich mich nicht über die Berechtigung derselben äußern. Aber jedenfalls ist es die einzige Beschwörung in dem gynäkologischen Abschnitt (93, 3—97, 15), also kein ‚constant use' usw.

In 92, 13–15 steht eine Zauberformel gegen Alopecia areata (). Diese kann bisweilen vollständig unheilbar sein, und jedenfalls schreitet die Besserung in der Regel so langsam vorwärts, daß es verständlich ist, daß der Arzt eine solche Formel zu Hilfe nahm, als eine psychisch gute Behandlung. In 90, 16–21 haben wir eine Anrufung gegen Stinknase (), die sich sogar heutzutage oft als von jeder Therapie unbeeinflußbar erweist; lassen Sie deshalb den Patienten seine Formel als einen kleinen Trost behalten, und schelten Sie nicht den Arzt einen ‚magician'!

In dem ophthalmologischen Abschnitt (55, 20—64, 5) haben wir drei Beschwörungen, nämlich gegen grauen Star (60, 17–21), gegen weiße Flecken auf der Cornea (58, 7–13) und gegen Blindheit (57, 20–21). Wenn Star nicht operiert wird — und dies scheinen die alten Ägypter nicht gekonnt zu haben —, wird derselbe ja nach und nach zur Blindheit führen. Dicke graue Flecke auf der Cornea sind nicht zu beeinflussen, und wenn sie direkt vor der Pupille sitzen, werden sie Blindheit hervorrufen. Wenn nun der Arzt solchen Unglücklichen gegenüberstand, und er wußte, daß seine Kunst machtlos war, ist

es dann zu wundern, daß er den Patienten an Zauberformeln als ultimum refugium verwies?

In 30, 6–17 steht eine längere Beschwörung gegen . Dies muß gewiß etwa Pyämie o. dgl. bezeichnen; ich möchte vorschlagen, es mit ‚Eiterkrankheit' zu übersetzen. Diese ist für die damaligen Ärzte wahrscheinlich schwer zu behandeln gewesen, so daß es verständlich ist, daß man seine Zuflucht zu Zauberformeln nahm. In 19, 3–10 steht eine Beschwörung gegen Würmer im Darm, und in 16, 3–5 eine kurze Anrufung gegen Diarrhöe. Hiermit haben wir alle die Formeln verschiedener Art behandelt, die zwischen den Rezepten verteilt sind. Dürfen wir dann sagen, daß ein ‚constant use of spells' vorliegt, oder daß der Arzt ‚treats disease as entirely due to demoniacal intrusions'? Ich habe den Eindruck, daß er als menschenfreundlicher Arzt handelt, der bei hoffnungslosen Fällen seine Patienten nicht ganz ohne Trost lassen will, sondern sie an eine Beschwörung, an eine Anrufung göttlicher Hilfe verweist, damit sie etwas haben können, woran sie sich klammern können.

Zum Schluß einige Worte über die Einleitung zu Pap. Ebers (1, 1—2, 6), wo drei Formeln genannt werden, die gelesen werden sollen, wenn man ein Arzneimittel auflegt, wenn man einen Verband abnimmt, und wenn man eine Medizin trinkt. Dies soll angeblich die Anschauung der ägyptischen Ärzte zeigen, daß die Krankheiten Dämonen zuzuschreiben sind und deshalb mit Beschwörungen behandelt werden mußten. Ich bin ganz anderer Ansicht in dieser Frage; ich glaube eher, daß diese drei Formeln dem Tischgebet gleichgestellt werden sollten. Sie haben zwar nicht die Form der allgemeinen Gebete in der Jetztzeit; sicher ist aber der Grundgedanke vorherrschend gewesen, die Hilfe der Götter anzurufen und zu beten, daß sie dem Arzneimittel ihren Segen geben mögen, welches man gerade gebrauchen soll. Ich glaube also, daß es nur ein Ausschlag der dazeitigen Frommheit ist.

Breasted behauptet von den ägyptischen Ärzten, sie wären ‚incapable of discerning the causes of disease as arising in a rationally conceived world' gewesen. Aber dies hält nicht Stich. In etlichen

der Beschwörungen, deren Pap. Ebers sich bedient, kommen zwar Ausdrücke vor, die darauf deuten können, daß der Verfasser glaubte, Götter oder Dämonen ständen hinter verschiedenen Krankheiten; aber dies schließt nicht aus, daß er gleichzeitig ein offenes Auge für die natürlichen ursächlichen Verhältnisse gehabt haben kann, ebensowenig wie der Glaube an einen allmächtigen Gott den Glauben an die Naturgesetze ausschließt. In dem rein medizinischen Abschnitt sehen wir jedenfalls immer wieder, daß der Arzt die Symptome als eine Folge der natürlichen Ursachen erklärt. So häufig in dem Abschnitte über Krankheiten in *rȝ-ib* (36, 4—43, 2). In dem ersten der dort beschriebenen Kasus werden die verschiedenen Symptome aufgezählt und darnach als Erklärung derselben hinzugefügt: ‚dies ist ein Leberfall' (36, 8—9); sie werden also nicht einem Dämon, sondern einer Leberkrankheit zugeschrieben. Über die Symptome des nächsten wird an jener Stelle gesagt: ‚es ist eine Verdauungsträgheit' (36, 21). Weiter unten wird eine Krankheit im Magen beschrieben, wo ‚es geht und kommt unter deine Finger, wie Öl in einem Ledersack'. Über dieselbe heißt es: ‚sie ist von seinem Munde heruntergestiegen, wie eine Schleimflüssigkeit' (40, 2); es ist also kein Dämon, der im Magen schwappelt. Gewisse Symptome einer Frauenkrankheit sollen die Folge einer Erosion am Uterus sein (96, 18). In 99, 7—8 wird behauptet, daß alle Krankheiten in den Augen vermittels der Adern entstehen, die Blut zu den Augen führen, und in 99, 14 heißt es, daß es zwei Adern seien, welche Taubheit bewirken; dies ist ja nicht korrekt, aber in jedem Falle ein Versuch einer natürlichen Erklärung. In 103, 4 heißt es, daß es die Adern, die zur Brust führen, sind, welche Brennen im Anus hervorrufen, und in 103, 6—7 steht die Äußerung, daß Krankheit im Schenkel darauf beruht, daß eine Ader im Schenkel die Krankheit aufgenommen hat, d. h. Materia peccans der Krankheit aufgenommen hat. In 104, 6 wird die richtige Lehre aufgestellt, daß eine suppurierende Lymphdrüsengeschwulst durch *wḫdw* (d. h. einen Pusfocus) in dem einen oder anderen Gliede entsteht. In 106, 15—16 wird gesagt über Ascites (Bauchwassersucht), daß ‚es ein Brennen über der Blase ist, das dies hervorruft'; dies hält ja

nicht Stich, ist aber jedenfalls eine Erklärung ohne Dämonen. In 108, 7 wird behauptet, daß Aneurysma durch Beschädigung einer Ader entsteht, und in 109, 14 wird gesagt, daß Hämatom (Blutbeule) durch Schlag auf eine Ader verursacht wird. Da muß ich wirklich fragen: Deuten die hier angeführten Einzelheiten darauf hin, daß der ägyptische Arzt ‚incapable of discerning the causes of disease as arising in a rationally conceived world' war?

Und der ägyptische Arzt sollte ‚a magician' sein? Er ist es jedenfalls nicht, so wie wir ihn aus Pap. Ebers kennenlernen; denn dort benimmt er sich ganz genau so, wie ein Arzt der Jetztzeit. So hinsichtlich der Diagnose. Er bedient sich nicht der ‚divination by lamp', wie der Magiker in dem demotischen London-Leiden Papyrus, und er sucht nicht dem Patienten dadurch zu imponieren, daß er die Natur der Krankheit mit Hilfe mystischer Mittel, Augendiagnostik, Zeileis-Röhre o. dgl. finden will. Er baut seine Diagnose auf dem auf, was er bei einer allgemeinen ärztlichen Untersuchung vorfindet. Er sieht nach, ob die Haut über einer Geschwulst dieselbe Farbe wie die übrige Haut hat (106, 4), oder ob sie blaurötlich ist (109, 12), er inspiziert die Abführung (42, 14–15) und das, was aus den Genitalien der Frau geflossen ist (96, 17). Er läßt den Patienten ausgestreckt auf dem Rücken liegen (36, 7) und wiederholt die Untersuchung mehrere Male, wenn es notwendig ist (36, 15); er legt seine Hand auf den Patienten (36, 19) und fühlt nach, ob er warm oder kalt ist (36, 13–14), untersucht die Form einer Geschwulst (107, 10–11), probiert, ob dieselbe mit den Fingern verschoben werden kann (106, 4–5), ob sie weich oder hart ist (107, 17–18) und fühlt nach, ob Fluktuation vorhanden ist (40, 1: ‚es geht und kommt unter deine Finger, wie Öl in einem Ledersack'). Ja, es scheint sogar, als ob er Perkussion benutzt hätte; in der Beschreibung der Symptome bei Bruch heißt es nämlich: ‚du sollst deine Finger auf dieselbe (Bruchanschwellung) legen und seinen Magen untersuchen und auf deine Finger schlagen (?)' (106, 8–9).

Von seiner Therapie gilt dasselbe; sie ist durchgehends ebenso, wie ärztliche Behandlung jetzt. Ich habe schon früher die spärlichen

Beschwörungen besprochen, und gezeigt wie sie aufgefaßt werden sollten. Aber im übrigen ist die Behandlung im Pap. Ebers vollständig rationell; da gibt es keine mystischen Methoden, nichts, was dazu bestimmt zu sein scheint, den Patienten zu imponieren oder sie dazu zu bringen, an ein übernatürliches Eingreifen zu glauben. Es werden einfache, rationelle Verfahren angewandt, die wir noch heute anerkennen können. Bei inneren Krankheiten werden wesentlich Mittel zum inneren Gebrauch verordnet; Stuhlzäpfchen werden angewandt, teils um Stuhlgang hervorzurufen (9, 8–9) und teils gegen Leiden im Anus (31, 13). Bei Magenschmerzen werden teilweise Umschläge angewandt (41, 16), und bei Husten Inhalation (54, 23). Augenkrankheiten werden mit Medizinen in den Augen oder außen auf den Augenlidern lokal behandelt; gegen Hautkrankheiten werden wesentlich Salben und Umschläge verordnet. Bei Krankheiten in Mund, Nase und Ohren werden lokale Mittel gebraucht. Die gynäkologischen Leiden werden teils intern und teils lokal behandelt, mit Applikationen auf dem Unterleib und den Genitalien, Räuchern der Vagina und Sitzbad. Also durchaus rationell. Nur eine einzige Ausnahme von dieser allgemeinen Regel ist vorhanden; in 57, 19 wird gegen Blindheit ein Arzneimittel vorgeschrieben, welches im Ohr angebracht werden soll (und außerdem soll eine Zauberformel gelesen werden). Hier weicht der Arzt unbestreitbar von dem Wege der rationellen Therapie ab; aber es handelte sich hier also um einen Blinden, und die ärztliche Kunst war hier machtlos. Deshalb sollte man ihm verzeihen, und es sollte dies seinen guten Namen und Ruf nicht beeinträchtigen.

Es hat mich wirklich wundergenommen, daß Breasted einen solchen Eindruck vom Pap. Ebers bekommen konnte; ich kann es mir nicht anders erklären, als daß er ohne weiteres dieses Werk gewissen quasi-medizinischen Schriften gleichgestellt hat, wie dem medizinischen London Papyrus, Zaubersprüchen für Mutter und Kind, oder möglicherweise sogar dem demotischen London-Leiden Papyrus. In diesen findet man unleugbar in reichlicher Menge ‚spiritistic superstition‘ und sie ‚treat disease as entirely due to demoniacal intrusions‘. Aber selbst wenn sich im alten Ägypten derartige Produkte

fanden, hat man deshalb noch kein Recht, daraus den Schluß zu ziehen, daß die gesamte ägyptische Medizin auf einem so niedrigen Niveau stand. Jedes Werk sollte doch nach seinem eigenen Inhalte beurteilt werden; und Pap. Ebers muß unbedingt als eine echt medizinische Arbeit bezeichnet werden, welche deutlich Zeugnis davon ablegt, daß die medizinische Wissenschaft im Niltale hoch stand. So auf dem chirurgischen Gebiet. Aus 108, 7–8 erfahren wir, daß die Ärzte Aneurysmen zu operieren wagten (A. O. VII, S. 26); obgleich dies mit glühenden Eisen geschah, zeugt es doch von großer Tüchtigkeit und Dreistigkeit des betreffenden Operateurs. Oder ein anderes Beispiel: in 107, 13–14 wird geäußert, daß ein Atherom rezidivieren wird, wenn man nicht den ganzen Sack mit dem talgigen Inhalt entfernt (A. O. VII, S. 20); genau dasselbe wird in den Chirurgien der Jetztzeit gelehrt.

Die ägyptische Materia medica ist auch nicht zu verachten, wenn sie auch verschiedene Arzneimittel enthält, die nach unseren Begriffen eigenartig und ekelerregend sind. Man muß sich ja vor Augen halten, daß die Alten die chemisch reinen Stoffe nicht kannten und auf die in der Natur vorliegenden Substanzen aus dem Tier-, Pflanzen- und Mineralreiche angewiesen waren. Und man muß nicht glauben, daß ihre Heilmittel gänzlich unwirksam gewesen sind, selbst wenn sie jetzt nicht mehr gebraucht werden; sie sind nur abgeschafft worden, nachdem man bessere Mittel gefunden hat. Für eine richtige Beurteilung ist es durchaus notwendig, daß man nicht nur das Schlechte betrachtet, sondern daß man in allererster Linie bei den wirklich guten Arzneimitteln stehenbleibt, die die Ägypter in der Medizin eingeführt haben. Hier sollen einige wenige Beispiele genannt werden. Gegen Würmer im Darm wurde die Wurzel des Granatapfelbaumes empfohlen (19, 19–20); dieselbe wird noch heute gebraucht. Wunden wurden u. a. mit Honig behandelt (64, 10; 70, 2; dasselbe wird im übrigen auch im Pap. E. Smith vorgeschrieben); hiermit kann verglichen werden, daß man in neuerer Zeit nachgewiesen hat, daß Zucker dazu hilft, Wunden rein zu halten, und die Wirkung von Honig und Zucker muß wohl die gleiche sein. Der Same der

Rizinuspflanze wurde als Abführmittel benutzt (8, 14); und in 47, 20 wird gesagt, daß dieser Same zusammen mit Fett das Haar der Frauen zum Wachsen bringt. Dieses letztere wird man vielleicht als ein minderwertiges Rezept ansehen; darum will ich nicht streiten, sondern nur hervorheben, daß Oleum ricini noch heute ein allgemeiner Bestandteil in Haarölen ist. Und zum Schluß ein Rezept gegen Nachtblindheit (57, 11–12): ‚Ochsenleber, gebraten und ausgedrückt, wird darauf angebracht.' Hier stehen wir der Eigentümlichkeit gegenüber, daß Nachtblindheit heutzutage mit Dorschlebertran behandelt wird. Und weshalb benutzt man dieses Mittel? Weil diese Krankheit einem Mangel an einem bestimmten Vitamin zuzuschreiben ist, welches sich im Tran und in der Leber überhaupt befindet. Es ist unleugbar verblüffend, daß auch die alten Ägypter Leber gegen Nachtblindheit benutzt haben. Ob dies nur auf einem Zufall beruht, oder auf einem merkwürdigen Scharfsinn, will ich dahingestellt sein lassen; ich konstatiere nur das Faktum.

Die Konklusion des Ganzen ist also, daß Pap. Ebers nicht ein ‚magical hodge-podge of recipes' ist, sondern ein wohlgeordnetes Werk, welches ein gutes Bild der verschiedenen Zweige der ärztlichen Kunst zu jener Zeit abgibt und zeigt, daß die medizinische Wissenschaft vor 3000 bis 4000 Jahren im Niltale zu einer bewundernswerten Höhe gelangt war. Der Arzt der Pharaozeit, so wie wir ihm im Pap. Ebers begegnen, tritt als ein wirklicher Arzt in die Erscheinung, ein Naturforscher mit einem menschenfreundlichen Sinn, und durchaus nicht wie ein ‚magician'. Selbstverständlich war er ein Kind seiner Zeit und nicht frei von Aberglaube; aber wenn man alles in Betracht zieht, war er vielleicht nicht abergläubischer als viele heutzutage, die sich vor der 13-Zahl ängstigen oder an einen Mascot glauben. Wegen der verschiedenen herabsetzenden Bemerkungen über ihn habe ich den Wunsch gefühlt, diese Verteidigungsschrift für meinen hochverehrten Kollegen, den altägyptischen Arzt, zu veröffentlichen.

Zu Yasna 51, 20—22.

Von

O. G. von Wesendonk, Oberaudorf.

Yasna 51, 22 hat als das Vorbild zu dem Gebete *yeṅhē hātąm* (Yasna 27, 15 d—f) neuerdings die Beachtung auf sich gelenkt.[1] Diese Gāthāstelle ist zwar inhaltlich sehr verschiedenartig behandelt worden, alle Bearbeiter gehen aber von der Annahme aus, daß es sich um einen echten Ausspruch Zarathuštras handle. Mit Recht hat dagegen V. Lesný,[2] ohne die uns hier beschäftigende Stelle zu berühren, ganz allgemein die Notwendigkeit hervorgehoben, die Urheberschaft Zarathuštras an dem überlieferten gāthischen Bestand äußerst kritisch zu beurteilen.

Yasna 51 ist ein langer Abschnitt, den Bartholomae[3] in vier inhaltlich voneinander zu sondernde Stücke zerlegt hat. Richtig hat er erkannt, daß Yasna 51, 20—22 zusammengehören. Ob die übrigen Strophen von Yasna 51 alle Zarathuštra zuzuschreiben sind, kann hier außer Betracht bleiben. Yasna 51, 20—22 passen jedoch auf keinen Fall in den echten gāthischen Zusammenhang.

In Strophe 20 werden ‚alle Gleichgewillten‘, *hazaoš̌åŋhō vīspåŋhō*, aufgefordert, ‚uns‘ *sava-* zu gewähren. *sava-* gehört wie *saošyant-* zu dem Verbum *sav-*, ‚nützen‘. Der *saošyant-* ist eigentlich derjenige, der einmal die Hilfe bringen wird, woraus sich die typische Bedeutung ‚Erlöser‘, ‚Heiland‘ ergeben hat. Derjenige, der helfen oder nützen wird, ist ursprünglich Zarathuštra selber, in der Mehrzahl bezeichnet *saošyant-* diejenigen, die sich an der religiösen Tat Zarathuštras zu beteiligen bereit sind, also die Gläubigen, was dann die Priester als die

[1] H. Lommel, ZII, 1, 16 ff.; J. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas, 238 ff.; M. W. Smith, Studies in the syntax of the Gāthās of Zarathushtra, 156.

[2] Archiv Orientální, 2, 1930, 95 ff.

[3] Die Gatha's, 112 f.

Fortsetzer des Werkes Zarathuštras auf sich bezogen haben, bis sich schließlich die Gestalt des künftigen Retters, des *saošyant- vərəϑragan-*, herausgebildet hat. *sava-* heißt denn auch in Yasna 51, 20 im Sinne der späteren Theologie die Erlösung.[1] Die ‚Gleichgewillten' sind *mazda-, aša-, vohu- manah-* und *ārmati-*, als göttliche Wesen aufgefaßt, denen gemäß den *uxδa-*, den Gāthā, ehrfurchtsvolle Verehrung zukommt. *yaz-* bedeutet ursprünglich ‚opfern' und wird im Avesta auch noch in diesem Sinne gebraucht, hat aber daneben im weitesten Umfang den Sinn der gottesdienstlichen Verehrung z. B. auch im Gebet erlangt. *rafəδra-*, Unterstützung, sollen die ‚Gleichgewillten' bringen. Der Ausdruck *rafəδra-* ist aus Yasna 28, 1 und 46, 2 bekannt. Hier handelt es sich um einen bewußten Anklang an den Ausgang von Yasna 51, 18: *tat̰ mōi dāidī ahurā hyat̰ mazdā rapən tavā*. Das von der Wurzel *rap-* abgeleitete Wort *rafəδra-* erschien für eine derartige Anknüpfung durchaus geboten. Zu diesem *rap-* dürfte auch der von Zarathuštra für die Priesterschaft des *daēvayasna-* verwendete Ausdruck *karapan-* zu stellen sein, die demnach nicht die schlecht Preisenden oder Singenden wären, sondern die schlecht Unterstützenden, indem sie nämlich die Anhänger der *daēva-* davon abhalten, den richtigen Glauben zu finden, und sie an die falschen Götter verweisen.

Auch Yasna 51, 21 fließt nicht aus der Inspiration des Zarathuštra, des *mąϑran-* des Weisen Herrn. Vielmehr macht trotz der darüber geäußerten gegenteiligen Ansicht[2] die Strophe einen durchaus unzusammenhängenden und gekünstelten Eindruck. Gerade das hier zu findende Wortspiel mit den Ausdrücken *spənta-* und *spā-* gibt zu denken, denn derartige Zusammenstellungen sind als Gedächtnishilfen nützlich, wenn es sich um das Memorieren handelt. Die Strophe besagt nämlich, daß man das *xšaϑra-* durch Frommergebenheit erringt, indem man es mittels der bekannten Dreiheit von rechten Gedanken, Worten und Handlungen durch die gute Gesinnung von Ahura- Mazda-

[1] *sava-* wäre nach Markwart, Das erste Kapitel der Gāthā uštavati, 63 f. bei Zarathuštra das ‚Heil'.

[2] J. Hertel, Beitr. z. Erkl., 135.

erhält. In Yasna 46, 10 wird der gleiche Zusammenhang ausgedrückt: *ašīm ašāi vohū xšaϑrəm manaŋhā.* Diese echte Stelle wird wie Yasna 43, 16[1] den Verfassern von Yasna 51, 21 wohl als Vorbild vor Augen geschwebt haben. Das *xšaϑra-*, das jenseitige Reich, ist die Vergeltung oder der Lohn, *aši-*, die der Fromme anstrebt. Als der *ahu-* wird Ahura- Mazda- bei dem nach dem Tode vorgesehenen Gerichtsverfahren über die *daēna-* das *xšaϑra-* dem zuerkennen, der durch die Förderung des *aša-* sich Verdienste erworben hat. Das Einzelgericht über die *daēna-* entspricht durchaus den Gewohnheiten der iranischen Rechtspflege, wie sie etwa noch im Achämenidenreich gehandhabt wurde. Die *hənkərəti-* von Yasna 31, 14 besagt das gleiche wie die Berücksichtigung des Gesamtverhaltens des zu Beurteilenden bei den alten Persern. *aši-* ist denn auch nicht eine von höherer Gnade abhängende Belohnung, sondern dasjenige, was dem Einzelnen auf Grund seiner Leistungen oder Verdienste zukommt.[2] Daher kann man nicht für eine solche Belohnung oder im vorliegenden Falle Segnung beten,[3] sondern sie nur anstreben (*yās-*) oder nach ihr Verlangen tragen.

Die guten Gedanken, Worte und Handlungen stärken das *aša-*, die Wahrheit oder die mit ihr als ‚das Rechte' identische sittliche Rechtsordnung. Die einzelnen Tatsachen, die zum Begriff der guten *čisti-*, *uxδa-* und *šyaoϑana-* gehören, sind *dāϑra-* (Yasna 31, 14), d. i. die verschiedenen Punkte, die zusammengezählt das Gesamtmaß der auf die Seite des Guten zu rechnenden Tatsachen ergeben. Es wird der Gedanke ausgedrückt, daß die unrechten Gedanken, Worte und Handlungen die Macht des Bösen in der Welt stärken. Yasna 32, 3 ff. gibt das klar zu erkennen: *hujyāti-* und *amərətāt-* gehen den Menschen verloren, wenn die Menschen sich als *daēvōžušta-* bekennen, *vaxšəntē*, als den *daēva-* erwünscht, als ihre Anhänger. *hujyāti-* muß man auf das jenseitige Dasein im *manahya- aŋhu-* beziehen. Yasna 46, 8 wird die *hujyāti-* der *dušjyāti-* gegenübergestellt. Die *hujyāti-* soll danach wegen seines Verhaltens von dem Gegner Zarathuštras

[1] *ašim šyaoϑanāiš.*

[2] Bartholomae, Altiran. Wörterb. s. v. *ašay-*.

[3] Smith, Studies, 155.

ferngehalten werden. Durch böse Reden, durch ihre Zungen, stärken die in schlechter Weisheit oder bösem Willensentschluß Befangenen[1] *aēšma-* und *rāma-*, die Raserei und die Grausamkeit. Der Gedanke, daß das Auftreten im Sinne des Guten gleichsam einen Vorrat an guten Werken schafft, erinnert an manche buddhistische und christliche Auffassungen.[2]

Insofern kann man also die Wendung verstehen, daß *čisti-*, *uxδa-*, *šyaoϑana-* und *daēna-* des *spənta-* das *aša* fördern, *spā-*.[3] Die Auseinandersetzungen über die Bedeutung von *spā-* und *spənta-* sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Für *spənta-* dürfte die Bedeutung ‚heilig' feststehen, ohne deshalb diesem Begriff ‚heilig' seine spezifisch christliche Färbung auch schon für die Zeit Zarathuštras beilegen zu wollen. Jedenfalls hängt *spənta-* mit litauisch *szveñtas* und kirchenslawisch *svętu* zusammen, wie auch immer diese Ausdrücke bei Litauern und Slawen in vorchristlicher Zeit aufgefaßt worden sein mögen.[4] Schon Bopp hat die Verbindung zwischen *spənta-*, *szveñtas* und *svętu* richtig erkannt.[5] Auch darf man annehmen, daß *spā-* und *spənta-* ursprünglich das gleiche besagen, indem nämlich das Heilige auch das Förderliche ist.

[1] Yasna 49, 4; *duš̌xraϑwā*, gewöhnlich als Instrumental des Singulars zu *dušxratu-* aufgefaßt, dürfte *dušxratavā* zu lesen sein, d. i. Nomin. Plur. von *dušxratavan-*. Metrisch ist dies zulässig, sobald man mit Jagatīzählung an dieser Stelle rechnet. Die in Yasna 49 verwendete Spenta-manyu-Strophe entspricht dem indischen Triṣṭubh-Versmaß.

[2] J. D. C. Pavry, The Zoroastrian doctrine of a future life², 49 ff., hat die Lehre von den guten Werken nach der gāthischen Doktrin dargelegt.

[3] Statt *spā-* setzen Darmesteter, Zend-Avesta 1, 21, ₃; 2, 648, und Jackson, Grdr. d. iran. Phil. 2, 635, Zoroastrian studies, 45, *span-* an. Vgl. auch Walde, Lateinisches etymologisches Wörterbuch 2 s. v. *spatium*.

[4] Daß die heidnische Bedeutung von der heute angenommenen abweichen konnte, hebt neuerdings hervor Lommel, Indogerm. Forsch. 43, 29, ebenso J. Hertel, Beitr. zur Erkl., 127, dessen Deutung von *spənta-* sonst nicht beigepflichtet werden kann; vgl. a. a. O. 116 ff. Als ‚klug' faßt *spənta-* auf Lommel, ZII, 7, 44 ff.; Die Religion Zarathuštras, passim. Zu *spənta-* ‚beneficent' s. Moulton, Early Zoroastrianism², 144 ff., danach Smith, Studies, 56, wo B. Geigers ‚Die Aməša Spəntas' nicht herangezogen worden ist. Für ‚heilig' vgl. Bartholomae, Air. Wb. 1621; Markwart, Das erste Kapitel, 63 ff.

[5] Vgl. Gramm. 1, 20.

Aber die Sonderentwicklung, die *spā-* und *spənta-* genommen haben, liegt weit vor der Epoche, die uns hier beschäftigt. Das Wortspiel, das mit *spənta-* und *spə̄nvat̰* oder *spə̄nvant-* in Yasna 51, 21 getrieben wird,[1] weist darauf hin, daß die Verfasser des Zusatzes zu den echten gāthischen Stellen den Sinn ‚heilig' und die Bedeutung ‚förderlich' einander gegenübergestellt haben.

Stark schematisch wirkt in Yasna 51, 21 der Gebrauch von *hu-* und *vohu-*. Nur die guten Gedanken, Worte und Taten vermögen natürlich das *aša-* zu stärken; *vohu- xšaϑra-* und *vaŋuhi- aši-* sind feststehende Begriffe. Yasna 51, 10 verwendet *vaŋuhi- aši-*. Die beiden *aši-*, die gute und die schlechte, beherrscht (*xšā-*) derjenige, d. h. Ahura- Mazda-, der den Einsichtigen den wahren *ratu-*, *ərəšratu-*, in Aussicht gestellt hat, sagt Yasna 51, 5. Jedoch darf auch hier nicht an einen willkürlichen Gnadenakt gedacht werden, vielmehr soll der *ratu-* diejenige Vergeltung zusprechen, die jedem nach seinem Verhalten zukommt. Nach Yasna 43, 4 hält Ahura- Mazda- für den *drəgvant-* wie für den *ašavan-* in der Hand die *aši-*, die er durch die Hitze seines Feuers verteilen wird (*ϑwahyā garəmā āϑrō*). In Yasna 43, 12 ist es klar ausgedrückt, daß die *aši-* selber die beiden Vergeltungen (*aši-*) den Parteien (*rāna-*) bringt, die wieder in den beiden *sava-* besteht, in der Erlösung wie in der Verdammnis.[2] Wie *aši-* wird nämlich auch *sava-* im Dual verwendet, wodurch die Errungenschaften in den zwei Bereichen des Guten und des Bösen bezeichnet werden, der Vorteil wie der Nachteil. Neben Yasna 43, 12 setzt auch Yasna 45, 7 *sava-* im Dual. Vor- und Nachteil werden dort näher bestimmt: die Seele des *ašavan-* wird in der Unsterblichkeit (*amərətāt-*) *aēša-* sein; dieser Ausdruck drückt eigentlich den Besitz von Macht und Einfluß aus, dann die Befriedigung. Als *aēša-* wird man sich den *nar-*, den adeligen Herrn der Umwelt Zarathuštras,

[1] Man kann die Form *spə̄nvat̰* sowohl als 3. S. Präs. Akt. zu *spā-* wie als Nom. Sing. zu dem Adjektiv *spə̄nvant-* ansehen.

[2] Daß *aši-* sich aus der gāthischen Vorstellung des dem Einzelnen Zukommenden unter teilweiser Anlehnung an die Gestalt der Anāhita- zu einer die Segnung personifizierenden Gottheit umgewandelt hat, zeigt Geiger, Die Aməša Spəntas, 109 ff.; vgl. Lommel, Die Yäšts, 159.

vorstellen dürfen. Den *drəgvant-* drohen hingegen in Ewigkeit (*utayūtā*, Lokativ Sing. von *utayūti-*) Leiden, *sādra-*, und bezeichnenderweise sind diese *drəgvant-* wieder *nar-*, adelige Krieger.

Zeigen die Strophen Yasna 51, 20f. in ihrem Aufbau und in ihrer Denkungsweise einen anderen Geist als den Zarathuštras, so daß man die Empfindung hat, hier Ausleger seines Wortes am Werke zu sehen, so bietet ihre Erklärung immerhin keine Schwierigkeiten besonderer Art. Anders ist das in Yasna 51, 22. Als Subjekt von a und b ist dort zunächst Ahura- Mazda- anzusehen.[1]

Der Weise Herr weiß, *vaēdā*, wem das Beste zukommt, von denen, die gewesen sind und die noch sind. Unter vorläufiger Beiseitelassung von *mōi ašaṯ hačā* und *yesnē paitī* kann zunächst festgestellt werden, daß Ahura- Mazda- als der *ahu-* bei dem Totengericht weiß, welcher der Verstorbenen sich des besten Loses würdig gezeigt hat. Er erkennt dieses Los nicht zu, denn er hat eben nur zu entscheiden, ob die Wahl, *varana-*, und die Gesamthaltung der Verschiedenen eine solche war, daß sie Anspruch auf das *xšaϑra-* haben. Ebenso kennt Ahura- Mazda- unter den Lebenden diejenigen, die sich zur Partei (*rāna-*) des Guten halten und daher Aussicht auf das *vahišta- aŋhu-* besitzen. Richtig hat Lommel[2] beobachtet, daß in Yasna 51, 22 nur die Gewesenen und die Seienden erwähnt werden, während Yasna 33, 10 und 45, 7 dazu noch von solchen spricht, die sein werden. Die *həntī* von Yasna 33, 10 sind in Yasna 45, 7 durch *jvā* ersetzt, die den *åŋharə* und den *bavaintī* hier vorangehen.[3] Die Nichterwähnung der zukünftigen Geschlechter ist in Yasna 51, 22 durchaus logisch. Denn diese Generationen haben ja nach Yasna

[1] Der Weise Herr ist die treffendste Wiedergabe dieser zarathuštrischen Bezeichnung, den Pettazzoni, Sanjana-Festschrift, 149 ff., als ‚the knowing Lord' auffaßt. Auf keinen Fall ist Mazda- der Verstand, ratio, den man auch der Übersetzung halber nicht mit der Vernunft verwechseln darf. *vaēdišta-*, der Wissendste, braucht noch durchaus nicht auf den Verstand zu deuten, dessen Wesen vielmehr im Denken, nicht im Wissen beruht. Ahura- ist ein Herr etwa im Sinne des Sachsenspiegels, der Grafen und Edle Herren kennt, oder des mittelalterlichen italienischen Begriffes eines Signore nach Art der Visconti, Malatesta, Gonzaga, Carrara usw.

[2] ZII, 1, 17.

[3] Die Schreibweise *åŋharəčā bvaintīčā* ist nur graphisch zu werten.

30, 5 f. noch nicht die Entscheidung getroffen, die für die Bestimmung ihres Schicksals grundlegend ist. Deshalb kann der Weise Herr bei ihnen noch nicht wissen, welches Los ihnen zukommt.

Gemäß dem *aša-* und wegen der Verehrung wird den Betreffenden das *vahišta-* zuteil, worunter das *vahišta- aŋhu-*, das Paradies im *manahya- aŋhu-*, im geistigen Dasein, zu verstehen ist. Wer sich für die Wahrheit oder die mit ihr identische sittliche Rechtsordnung einsetzt und seine Verehrung den richtigen Mächten darbringt, hat eben Anteil an dem *xšaϑra-*, dem jenseitigen Reich des Geistigen. In Yasna 51, 22 heißt *yasna-* zweifellos Verehrung. Die Gläubigen dienen den von Zarathuštra gelehrten Mächten des Guten, nicht den *daēva-*; von Opfern ist bei Zarathuštra nur in übertragenem, vergeistigtem Sinn die Rede. Erst die jungavestische Periode führt wieder Opfer ein. Die Verfasser des Zusatzes Yasna 51, 20 ff. stehen aber noch nicht auf diesem Standpunkte. Yasna 33, 14 klärt uns darüber auf, was Zarathuštra unter der Opfergabe, *rāta-*, versteht: die Lebenskraft des eigenen Körpers, *uštana-*, die Auslese des *vohumanah-*, der guten Gesinnung, für Mazda-, *šyaoϑana-* und *uxδa-* für *aša-*, nebst dem Gehorsam, *sraoša-*, und der in diesem Falle diesseitig-irdisch aufgefaßten, auf *sraoša-* beruhenden Herrschaft, *xšaϑra-*, der obrigkeitlichen Ordnung und Autorität. Es sind demnach durchaus abstrakte Werte, die das Opfer im Sinn Zarathuštras ausmachen.

Jene Elemente, von denen Ahura- Mazda- weiß, daß sie das *vahišta- aŋhu-* erreichen werden, sind die Frommen, die *ašavan-*.[1] Sie haben *ašāt hačā*, wobei an *ašaŋhak-*, wie in Yasna 41, 3 Ahura-Mazda- heißt, gedacht werden kann, den Mächten des Guten die Verehrung dargebracht. *ašaŋhak-* heißt in Yasna 56, 3 *aši-*, nach der der Gläubige laut Yasna 51, 22 Verlangen trägt. Diesen Frommen soll unter ihren Namen Verehrung gezollt werden. Daß von einem Opfer nicht die Rede sein kann, leuchtet ohne weiteres ein. Ebensowenig vermag man *tą* auf Ahura- Mazda- zu beziehen.[2]

---

[1] Dieser Begriff wird dem altindischen *ṛtávan* entsprechend *urtāvan-* zu lesen sein, die Handschriften geben öfters *ašāun-*, d. i. *ašāvan-* oder richtig gelesen *urtāvan-*.

[2] Smith, 156.

Zwischen den gāthischen Lehren Zarathuštras und der hier niedergelegten Auffassung klafft ein Zwiespalt, den man sich vergebens hinwegzuerklären bemüht, solange man Yasna 51, 22 für ein Erzeugnis Zarathuštras selber ansieht. Die Stelle wird aber sofort verständlich, wenn man einsieht, daß hier ein von Zarathuštras Ansichten verschiedener Geist spricht. Die Forderung, die Yasna 51, 22 aufstellt, ist im 13. Yašt erfüllt. Dort werden die Namen verdienter *ašavan-* aufgezählt und verehrt. Yašt 13 ist, soweit von den späteren Ergänzungen abgesehen wird, ein hohes Alter zugesprochen worden. Auch andere Yašt sind alt, aber während in ihnen die volkstümlichen Gottheiten gefeiert werden, die Zarathuštra beiseite geschoben hatte, oder sagenhafte Überlieferungen auftauchen, spricht aus Yašt 13 der Geist der priesterlichen Fortsetzer von Zarathuštras Werk. Ein bestimmtes zeitliches Verhältnis zwischen Yašt 13 und den übrigen großen Yašt herstellen zu wollen, ist ein vergebliches Unterfangen, zumal ja Yašt 13 spätere Bearbeitungen durchgemacht hat, die außer den *aməša- spənta-*, *sraoša-* und sonstigen Potenzen aus dem abgewandelten Glauben der Gāthā *Miϑra-*, *Rašnu-* und *Apąm napāt-* in die Liste der zu Verehrenden hineingebracht haben. A. Christensen hat die treffende Beobachtung gemacht, daß bei der Bildung der Namen der in Yašt 13 genannten Gläubigen das Götterpantheon des jüngeren Avesta ausgeschaltet wird,[1] während H. H. Schaeder in dieser Liste sogar das Verzeichnis der Mitglieder der ältesten zarathuštrischen Gemeinde erblicken will.[2] Diese Behauptung erscheint sehr ansprechend; jedenfalls kann man erkennen, wie hier priesterliche Kreise am Werke sind, die immer wieder betonen, daß Zarathuštra ein Priester ist, der Prototyp der drei Stände, der erste *mąϑran-*, wenn man mit Geldner *fravaēδa-* und *fravaēδayanma-* auf den Begriff der Offenbarung beziehen will.[3]

Zwischen Yašt 13 und Yasna 51, 22 besteht aber insofern doch ein wesentlicher Unterschied, als die den Gāthā einverleibte Stelle

---

[1] Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique, 14.

[2] Bei Herzfeld, Archäol. Mitt. 2, 14, 2.

[3] In Bertholets Religionsgesch. Lesebuch[2], 1, 31.

von den Gewesenen und den Seienden schlechthin spricht, während Yašt 13 zur Verehrung der *fravaši-* auffordert. Dieser Begriff wird zuerst im Yasna haptaŋhāti- erwähnt, und zwar in einer Form, die uns an Yasna 51, 22 erinnert. In Yasna 37, 3 heißt es nämlich:

təm aṯ āhūiryā naməni mazdāvarā spəntōtəmā yazamaidē
təm ahmākāiš azdibīščā uštānāiščā yazamaidē
təm ašāunąm fravašiš narąmčā nāirinąmčā yazamaidē.

Daß der Yasna haptaŋhāti- unter tunlichster Verwendung gāthischer Ausdrucksformen einen neuen priesterlichen Zug in den Mazdaismus trägt, ist an anderer Stelle dargelegt worden.[1] Hier genügt es, auf die Analogien zwischen Yasna 51, 22 und 37, 3 hinzuweisen. Wird in letzterer Strophe Ahura- Mazda- mit seinem Mazda- wohlgefälligen und heiligsten Namen verehrt, so haben wir in Yasna 51, 22 die Verehrung der Frommen, deren *fravaši-* in Yasna 37, 3 gehuldigt wird. Es liegt kein Anlaß dazu vor, die Echtheit dieses Verses anzuzweifeln,[2] wenn es natürlich auch denkbar wäre, daß eine Überarbeitung des Yasna haptaŋhāti- stattgefunden hat, der an sich bereits als ein Erzeugnis priesterlicher Spekulation anzusprechen ist. Jedenfalls müßte diese Ergänzung von Yasna 37, 3 recht alt sein, weist doch auch Yašt 13 einen altertümlichen Charakter auf. Aber, wie gesagt, ein zwingender Grund ist nicht vorhanden, der die Ursprünglichkeit des in Betracht kommenden Verses in Frage zu stellen nötigte. Deshalb wird es vorgezogen, ihn für gleichzeitig mit dem übrigen Yasna haptaŋhāti- zu halten.

Es stimmt also Yasna 51, 22, sobald man dort die Verehrung der *fravaši-* der *ašavan-* im Sinn von Yasna 37, 3 annimmt, nicht aber Opfer an lebende oder abgeschiedene Menschen, durchaus zu den Vorstellungen des 13. Yašt. Denn eine *fravaši-* kommt auch

---

[1] Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptaŋhāti-, Bonn 1931; s. J. Hertel IIQF 1, 62.

[2] Th. Baunack, Studien auf dem Gebiete des Griechischen und der arischen Sprachen, 1, 335; 371; de Harlez, Avesta[2], 334 A; Herzfeld, Archäol. Mitt. aus Iran, 1, 135, s.

Lebenden zu.[1] Vollkommen vorstellbar ist es, daß der Ausdruck *fravaši-* (*fravurti-*), der das Bekennen, *fravar-*, unterstreicht, in den theologisierenden Kreisen ausgeklügelt worden ist, die auch die Begriffe *yazata-* und *aməša- spənta-* neu geschaffen haben, um nicht auf verpönte Wendungen wie *baga-* zurückgreifen zu müssen. Trotzdem hiermit Veränderungen eingeführt wurden, mögen die betreffenden Priester geglaubt haben, sich vollkommen auf dem Boden der zarathuštrischen Lehre gehalten zu haben, als sie mit ihren Neuerungen hervortraten. Sie waren sich nicht dessen bewußt, daß sie eine einschneidende Änderung vornahmen, als sie die Verehrung der Frommen einführten, aber sie handelten in ihrem eigenen Interesse, weil ja die Priester als Kenner der Vorschriften am ehesten in der Lage waren, das *aša*-mäßige Verhalten zu befolgen, und daher selber als *ašavan-* wie als berufene Leiter auf dem Wege zu einem dem *aša-* entsprechenden Leben galten.

Die Strophen Yasna 51, 20—22 sind, nach dem Vorangegangenen, ein Zusatz, den nachträglich priesterliche Bearbeiter an die zu Yasna 51 vereinigten Stücke geheftet haben. Wann und wo das geschehen ist, läßt sich schwer feststellen. Die Gedanken, die in Yasna 51, 22 niedergelegt sind, passen zum Yasna haptaŋhāti- wie zu den alten Teilen des Yašt 13. An den Yasna haptaŋhāti- sind Yasna 41, 8 und Yasna 42 geheftet worden. Yasna 51, 22 ist das Muster für Yasna 27, 15, d—f, eine Strophe, die an jeden *hā* des Yasna haptaŋhāti- gefügt worden ist, sowie für Visprat 16, 3. Die priesterlichen Texte selber sind also von Theologen auch weiterhin umgemodelt und ergänzt worden, entsprechend den sich verschiebenden religiösen Vorstellungen.

[1] Yašt 13, 21.

Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit.

Von

Heinrich Lüders, Berlin.

In einem Aufsatze in der Epigraphia Indica Vol. IX, p. 241 ff. hatte ich den Nachweis zu führen gesucht, daß ein gewisses, einem Andreaskreuze ähnliches Zahlzeichen in den Mathurā-Inschriften der Kuṣana-Zeit, das Bühler in seiner indischen Paläographie bald als 40, bald als 70 aufgefaßt hatte, ausschließlich 70 bedeute. Die Frage ist für die indische Geschichte nicht unwichtig, da das betreffende Zeichen in dem Datum einer in die Regierungszeit des *mahākṣatrapa* Śoḍāsa fallenden Inschrift (Nr. 59[1]) vorkommt; je nachdem man den Zahlwert des Zeichens ansetzt, würde für Śoḍāsa das Jahr 42 oder 72, gleichviel welcher Ära, gesichert sein. Während Konow und andere meine Deutung des Zeichens angenommen haben, hat Rapson an seiner Ansicht, daß es 40 zu lesen sei, festgehalten, und neuerdings hat er in den Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman, p. 49 ff., eine ausführliche Begründung seiner Meinung gegeben. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß ich, durch die Gründe meines verehrten Kollegen überzeugt, meine Deutung aufgegeben hätte, dann aber auch, weil ich einiges neues und, wie mir scheint, entscheidendes Material beibringen kann, habe ich mich entschlossen, noch einmal auf die Frage einzugehen.

Ich hatte in dem erwähnten Aufsatze auf die Tatsache hingewiesen, daß in den Mathurā-Inschriften zwei Zahlzeichen verwendet

[1] Die Nummern der Inschriften beziehen sich hier und im folgenden auf meine List of Brahmi Inscriptions.

würden, von denen das eine einem *pta* ähnelt, das andere die Form eines Andreaskreuzes hat, und ich hatte geschlossen, daß das eine von diesen 40, das andere 70 sein müsse, da der Wert aller übrigen Zahlzeichen feststeht. Rapson erklärt, daß er diesen Schluß nicht anerkennen könne, da es wenigstens möglich sei, daß das Andreaskreuz nur eine kursive Form des *pta*-Zeichens sei. Ich halte diese Annahme für ganz unwahrscheinlich, da meines Erachtens die beiden Zeichen recht verschieden aussehen. Nur wenn ihre Ähnlichkeit ohne weiteres in die Augen fiele, würde man doch diesem Momente ein Gewicht für die Ermittlung des Zahlwertes einräumen können.

Ich muß es ferner von vornherein für unzulässig erklären, bei der Bestimmung der Zeichen für 40 und 70 in den Mathurā-Inschriften von den entsprechenden Zahlzeichen in den Münzlegenden der Westlichen Kṣatrapas auszugehen, wie Rapson es tut. Daß sich die Brāhmī-Zahlzeichen in Surāṣṭra und Mālwa anders entwickelt haben als in Mathurā, zeigt schon das Zeichen für 40, das nach Rapsons eigenen Angaben auf den Münzen wesentlich anders aussieht als in den Inschriften von Mathurā. Das Andreaskreuz kommt aber, wie Rapson versichert, auf den Münzen überhaupt niemals vor; es wird also auch für seine Deutung aus den Münzlegenden nichts zu entnehmen sein.

Ich war bei der Bestimmung des Zahlwertes des Andreaskreuzes von der Mathurā-Inschrift Nr. 60 ausgegangen, wo das Zeichen in dem Jahresdatum erscheint. Die Inschrift stammt aus der Regierungszeit eines Königs, dessen Name mit *Vāsu* beginnt, also so gut wie sicher des Vāsudeva. Das Andreaskreuz kann in diesem Falle nicht 40 bedeuten, da in den vierziger Jahren nicht Vāsudeva, sondern Huviṣka herrschte. Der Stein, der die Inschrift trägt, ist verlorengegangen; wir besitzen von ihr nur einen ziemlich schlechten Abdruck. Trotzdem ist das Andreaskreuz hier deutlich genug. Unglücklicherweise läuft links davon ein Riß durch den Stein, und in den dadurch in dem Abdruck entstandenen weißen Fleck hat jemand später mit Bleistift einen Haken gezeichnet und ihn mit dem Andreaskreuze verbunden, so daß ein Zeichen entstanden ist, wie es überhaupt

sonst nirgends vorkommt. Rapson meint, daß der Haken zu einer Schleife vervollständigt werden müßte; dann hätte man ein Zeichen, das mit dem verschleiften Zeichen in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 und im wesentlichen auch mit dem Zeichen für 70 in den Münzlegenden identisch sei. Ich möchte demgegenüber betonen, daß selbst wenn die vorgeschlagene Ergänzung des Zeichens, die mir in keiner Weise gerechtfertigt erscheint, richtig sein sollte, das Zusammentreffen mit dem Zeichen für 70 auf den Münzen aus den oben angeführten Gründen nichts beweisen würde. Was das Zeichen in Nr. 47 betrifft, so hatte ich aus dem Inhalt der Inschrift gewisse Angaben angeführt, die für die Lesung 40 sprechen; Rapson geht auf sie nicht ein. Ich bin auch jetzt noch überzeugt, daß dem Zeichen in Nr. 47 der Zahlwert 40 zukommt; die verschleifte Form, die übrigens in Mathurā ganz allein steht,[1] läßt sich ohne weiteres als eine Abart des gewöhnlichen *pta*-Zeichens erklären.

Den Grund, den Rapson gegen die Deutung des Andreaskreuzes als 70 in Nr. 62 anführt, kann ich nicht anerkennen. Ich sehe nicht ein, warum ein Mönch nicht ebensogut im Jahre 77 wie im Jahre 47 in dem *vihāra* des Huviṣka eine Säulenbasis gestiftet haben sollte.

Weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zahlwertes des Andreaskreuzes liefern die Inschriften nicht. Will man nicht anerkennen, daß die Inschrift Nr. 60 das Zeichen enthält, so hängt alles von der Frage ab, ob man annehmen will, daß in Mathurā zwei verschiedene Zeichen für 40 gebraucht wurden, oder nicht. Da die beiden Zeichen, wie es in der Natur der Sache liegt, in den Inschriften niemals auf demselben Stein erscheinen, so könnte, wer das Andreaskreuz als 40 lesen will, vielleicht behaupten, daß die Verwendung der beiden Zeichen individuell verschieden gewesen sei; von den Schreibern, die den Steinmetzen die Vorlagen lieferten,

[1] Ich hatte nach der Reproduktion in der Ep. Ind. es früher für möglich gehalten, daß eine Form des Zeichens mit kleinerer Schleife in Nr. 44 vorliege. Das ist aber, wie jetzt ein guter Abklatsch der Inschrift zeigt, nicht der Fall; das Zeichen hat die gewöhnliche Form der Mathurā-Inschriften.

schrieben die einen das *pta*, die andern das angeblich kursive Andreaskreuz. Der Annahme, daß das *pta* und das Andreaskreuz zur Bezeichnung der gleichen Zahl gebraucht wurden, würde aber doch der Boden entzogen sein, wenn sich nachweisen ließe, daß ein und derselbe Schreiber beide Zeichen verwendete. Und das ist tatsächlich der Fall.

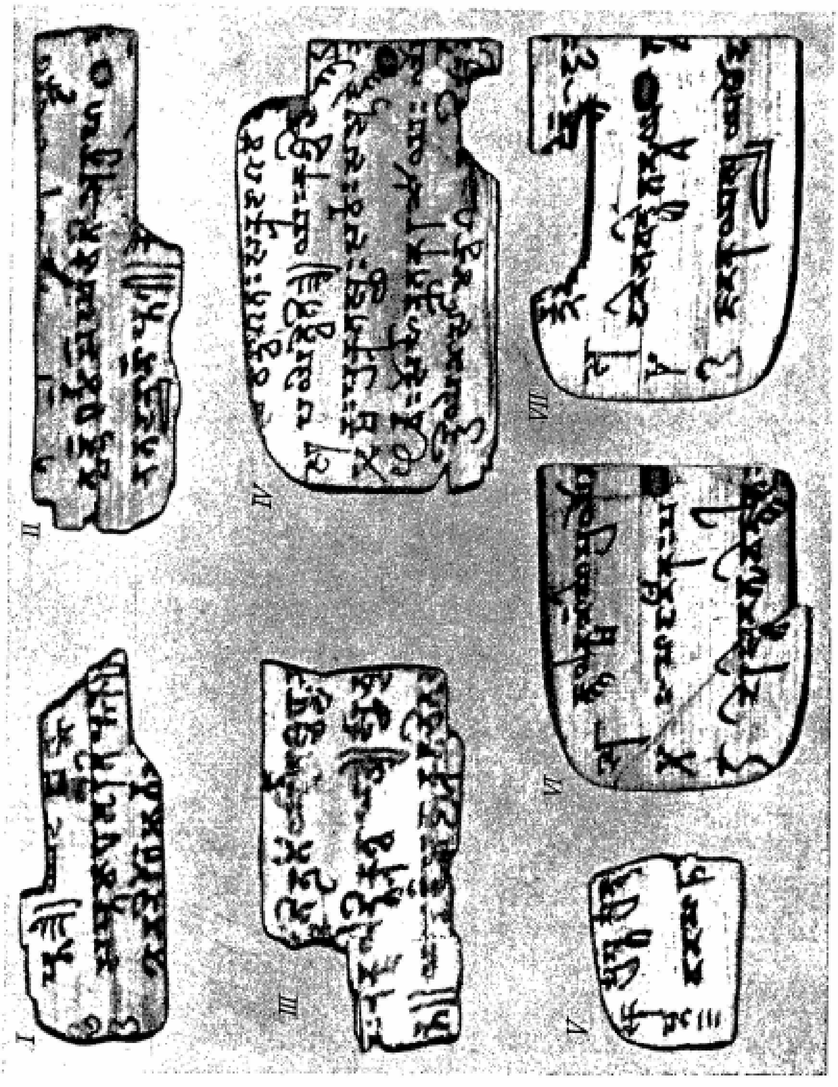
Unter den aus Ostturkistan in die Sammlung der Berliner Akademie gelangten Handschriften befindet sich eine stattliche Anzahl von Bruchstücken einer Palmblatthandschrift, die aus der Grabung in Qyzil stammen. Die Bruchstücke zeigen die in Indien während der Kuṣana-Zeit gebräuchliche Schrift. Die Handschrift, der sie angehören, ist sicherlich im nordwestlichen Indien entstanden und von dort nach Ostturkistan gebracht worden. Als meine Frau die Bruchstücke zusammenzusetzen und abzuschreiben begann, stellte es sich bald heraus, daß sie nicht von einer einzigen, sondern von zwei verschiedenen Handschriften herrührten, die hier als A und B unterschieden sein mögen. Die Blätter von A sind breiter gewesen und haben 4—6 Zeilen auf der Seite, während in B nur 2—3 Zeilen auf der Seite stehen. An und für sich würde das noch nicht beweisen, daß wir Reste von zwei verschiedenen Handschriften vor uns haben. Ich habe in meiner Ausgabe der Kalpanāmaṇḍitikā gezeigt, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die einzelnen Blätter der Palmblatthandschriften oft sehr verschiedene Breite hatten, und daß man dann die Blätter so anzuordnen pflegte, daß man die schmalsten an den Anfang und an das Ende, die breitesten in die Mitte legte. Allein in diesem Falle kommen inhaltliche Verschiedenheiten hinzu. Die beiden Handschriften enthalten zwei Werke der Abhidharma-Literatur, die einander sehr nahe stehen; es lassen sich aber doch in der Phraseologie und in der Einteilung schon jetzt Unterschiede erkennen. So werden in A Zitate stets mit *atrocyate* eingeleitet, in B mit *atrāha*. A ist in Skandhakas geteilt, die wiederum in Āśvāsakas zerfallen, und es haben sich eine ganze Reihe von Kolophons erhalten, in denen freilich der Gesamtname des Werkes niemals genannt wird. Innerhalb der Āśvāsakas werden die einzelnen Paragraphen durchgezählt. Eine solche Paragraphenzählung findet sich auch in B,

aber hier fehlen alle Kolophons; der Schluß eines Kapitels wird hier nur durch einen Kreis bezeichnet, wie ich ihn Kalpanāmaṇḍitikā, S. 16 beschrieben habe. Wenn wir somit jene Bruchstücke auch zwei Handschriften mit verschiedenem Texte zuweisen müssen, so sieht sich die Schrift in beiden doch so gleich, daß es bei manchen Bruchstücken, die sich nicht durch Format oder Inhalt als zu der einen oder der andern Handschrift gehörig erweisen, vorläufig zweifelhaft bleibt, wohin sie zu stellen sind. Wir dürfen unter diesen Umständen wohl mit Sicherheit annehmen, daß beide Handschriften von demselben Schreiber geschrieben sind.

Nun erscheint in B das *pta*-Zeichen wiederholt in der Paragraphierung. Sehr deutlich ist es auf den Bruchstücken I und II, wo die Zeichen für 3, bzw. 4 und 7 und die Doppelvertikale folgen. Wie ähnlich das Zahlenzeichen der Ligatur *pta* ist, zeigt der Vergleich mit dem in I zufällig in der zweiten Zeile stehenden *pta* von *saptamā*. Ganz genau das gleiche Zeichen begegnet in der Paragraphierung auf einem andern größeren Bruchstücke, der Reihe nach vor den Zeichen für 2, 3, 5 und 6; und auf einem vierten Bruchstücke vor den Zeichen für 4 und 5. Der Zahlwert des Zeichens ergibt sich aus III. Hier findet es sich, leider mit Verlust der oberen linken Vertikale, aber mit völliger Sicherheit zu erkennen, am Anfang der dritten Zeile vor der Doppelvertikale. In der Zeile darüber stehen, im Original wiederum völlig deutlich, die Zeichen für 30 und 9 vor der Doppelvertikale. Der vierzigste Paragraph füllte also das Ende der zweiten und den gänzlich verlorengegangenen Anfang der dritten Zeile; das *pta*-Zeichen am Schlusse drückt also 40 aus. Genau die gleichen Zeichen für 39 und 40 folgen sich als Paragraphenzahlen noch auf einem andern Blatte, dessen Schrift leider etwas abgerieben ist. Das Blatt ist daher hier nicht reproduziert; im Original sind die Zeichen mühelos erkennbar. Das Zeichen für 70 kommt in B nicht vor; die Paragraphenzahlen gehen nicht über 47 hinaus und auch in den Blattzahlen hat sich eine 70 nicht erhalten.

In A sind die Paragraphenzahlen im allgemeinen viel niedriger als in B; die höchste Zahl, die sich erhalten hat, ist 24. Unter den

Brahmizahlen aus Handschriften.



Blattzahlen, die bis 187 gehen, kommt keine, die das Zeichen für 40 enthielte, vor, wohl aber auf dem unter IV teilweise reproduzierten Bruchstücke das Zehnerzeichen in der Form des Andreaskreuzes. Am unteren Ende des von links nach rechts verlaufenden Querstriches zeigt sich eine schwache Gabelung, die dadurch entstanden zu sein scheint, daß der Schreiber die Linie zuerst von links nach rechts und dann noch einmal von rechts nach links zurückzog. Praktisch ist das von keiner Bedeutung; das Zeichen ist zweifellos mit dem in den Mathurā-Inschriften erscheinenden Andreaskreuze identisch. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob es 40 oder 70 zu lesen ist. Wenn nun der Schreiber, wie oben gezeigt, in der Paragraphierung für 40 konsequent das *pta*-Zeichen verwendet, so wird man ihm doch kaum zutrauen können, daß er in der Blattzählung dieselbe Zahl durch ein Zeichen ausdrückte, das mit dem Zeichen für 40, wie er es schreibt, auch nicht die geringste Ähnlichkeit besitzt. Die Blattzahl kann daher meiner Überzeugung nach nur 176 gelesen werden.

Immerhin könnte jemand auf die Behauptung verfallen, daß das alles schließlich doch nichts beweise, da ja die Zeichen für 40 und 70 in zwei verschiedenen Handschriften vorliegen, und selbst wenn ich recht haben sollte, daß sie von demselben Schreiber geschrieben sind, dieser Schreiber ja im Laufe der Zeit seine Praxis geändert haben könnte: als er die Handschrift B schrieb, bediente er sich des *pta*-Zeichens, später, als er A schrieb, gebrauchte er das ‚kursive‘ Andreaskreuz. Dieser Einwand wird, wie mir scheint, durch die Bruchstücke einer andern Palmblatthandschrift unserer Sammlung, die ebenfalls aus Qyzil stammt, widerlegt. Die Handschrift, die von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben ist, enthält einen philosophischen Text. Die Schrift gehört der Kuṣana-Zeit an, weicht aber im Duktus etwas von der Schrift der vorher besprochenen Handschriften ab. Unter den Bruchstücken finden sich zahlreiche linke Endstücke, auf denen die Blattzahlen erhalten sind. Unter den Zehnerzeichen kommt wiederholt sowohl das *pta*-Zeichen als auch das Andreaskreuz vor. Als Beispiele sind hier die unter

V und VI abgebildeten Stücke gewählt. Der Zahlwert des *pta*-Zeichens steht fest; die Blattzahl von V ist 343. Ebensowenig kann über die Lesung der Zeichen für 10, 20, 30, 50, 60, 80, 90 ein Zweifel bestehen. Die Blattzahl von VI kann daher nur 278 sein. Niemand wird doch behaupten wollen, daß derselbe Schreiber in derselben Handschrift dieselbe Zahl bald durch das *pta*-Zeichen, bald durch das Andreaskreuz ausdrückte.

Rapson ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß auch die äußere Gestalt des Andreaskreuzes dafür spreche, daß ihm der Zahlwert 40 zukomme, da es sich leicht als eine Kursivform des *pta*-Zeichens auffassen lasse. Ich habe schon gesagt, daß ich dem nicht zustimmen kann. In den Inschriften besteht jedenfalls der Kopf des *pta*-Zeichens stets aus einem der Oberlinie entbehrenden Quadrat. Die Ecken sind bisweilen etwas abgerundet, aber niemals nimmt der Kopf die Form eines rechten oder gar spitzen Winkels an, wie er im oberen Teile des Andreaskreuzes erscheint. Meiner Ansicht nach hat sich die Form des Andreaskreuzes auf ganz andere Weise entwickelt. Wir können immer wieder beobachten, wie das Zeichen für 70 durch einen Zusatz zu dem Zeichen für 60 gebildet wird, genau so wie das Zeichen für 90 aus dem Zeichen für 80 umgestaltet wird. Deutlich ist das bei den Zeichen für 70 der Fall, die Bühler in seiner Schrifttafel aus den Handschriften reproduziert. Noch klarer zeigt sich das bei den Zeichen für 70 in der in frühen Gupta-Charakteren geschriebenen Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā; siehe die Schrifttafel in meiner Ausgabe. Auch die Form des Zeichens für 70 auf den von Rapson in seinem Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty &c. beschriebenen Münzen[1] erklärt sich ohne weiteres aus der Hinzufügung eines Striches am unteren Ende der Vertikale des Zeichens für 60. Dieser Zusatzstrich wird dann weiter verschleift und der Haken, der in 60 in der Mitte der Vertikale angesetzt wird, wird höher hinauf gerückt, so daß sich eine Ähnlichkeit mit dem Zeichen für 40 in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 ergibt, wo aber die Schleife

[1] Siehe die Übersichtstafel auf S. CCVIII.

aus dem ursprünglich nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale entstanden ist.

Wir sollten also theoretisch für 60 in der Schrift der Kuṣaṇa-Zeit ein Zeichen erwarten, das etwa die Form Y zeigt; durch Anfügung eines Seitenstriches nach rechts würde daraus das Zeichen des Andreaskreuzes mit dem Zahlwert 70 entstanden sein. Tatsächlich hat nun das Zeichen für 60 diese Form in den Blattzahlen der dritten der oben erwähnten Handschriften; unter VII ist ein Bruchstück mit der Blattzahl 269 wiedergegeben. Fast die gleiche Form findet sich in der Mathurā-Inschrift Nr. 57, von der wir allerdings nur ein Facsimile im Arch. Surv. Rep. Vol. XX, Plate V, 6 besitzen. In den beiden Mathurā-Inschriften Nr. 56 und 58 erscheint das Zeichen leicht verändert, indem die Linie, die den spitzen Winkel nach unten verlängert, hier weggelassen ist; siehe die Phototypien zu Ep. Ind. Vol. I, p. 386, Nr. 8; Vol. II, p. 204, Nr. 19. Ich glaube also, daß sich auch von seiten der Form nichts gegen die Auffassung des Andreaskreuzes als des Zeichens für 70 einwenden läßt. Auf die chronologischen Fragen, die sich ergeben, wenn der *mahākṣatrapa* Śoḍāsa in das Jahr 72 zu versetzen ist, möchte ich an diesem Orte nicht näher eingehen.

A note on the Śatapathabrāhmaṇa.

By

W. Caland, Utrecht.

Neither Weber in his "Vorlesungen über altindische Literaturgeschichte," nor Winternitz in "Geschichte der altindischen Literatur," nor Dumont in his elaborate treatise on the Aśvamedha, nor as far as is known to me any one else, has observed that the description of the Aśvamedha in the Śatapathabrāhmaṇa contains a double treatment of this great sacrifice. This description of the Aśvamedha comprises the first five adhyāyas of the XIIIth book. Clearly these five adhyāyas give us a double description: the first in adhyāyas 1, 2 and 3, the second in adhyāyas 4 and 5. That we have, in these two parts, two doublets is proved by the following facts:

1. the *cātuṣprāśya odana* is mentioned in XIII. 1. 1. 1–2 and XIII. 4. 1. 5–6.

2. the gold to be given to the four partakers of it in XIII. 1. 1. 4 and XIII. 4. 1. 6.

3. the offering with the *aśvarūpa* formulae in XIII. 1. 3. 5 and XIII. 4. 3. 4, but here they are called *prakrama.* In the first passage it is said that these libations must not be poured out elsewhere than in the āhavanīya-fire, but according to the last passage they may be poured out either in the dakṣiṇāgni or on the foot-print of the horse. Two contradictions!

4. the iṣṭis to Savitṛ are mentioned in XIII. 1. 4. 1–2, but they are described more detailed in XIII. 4. 2. 6–17.

5. the formula *devā āśāpālā etam … aśvaṃ rakṣata* is treated twice: XIII. 1. 6. 2 and XIII. 4. 2. 16.

6. there is a double *brahmodya*: XIII. 2. 6. 9–17 between the Hotṛ and the Brahman, and XIII. 5. 2. 11–21 between the Hotṛ and Adhvaryu and others, partly with the same riddle-questions.

7. the *annahomas* are double: XIII. 2. 1. 5 and XIII. 5. 1. 4.

8. the lying down of the queen near the slaughtered horse is treated twice, the first time somewhat vaguely: XIII. 2. 8. 5 and XIII. 5. 2. 2 ff.

9. the uttering of the *dadhikrāvan*-verse after the injurious words occurs twice: XIII. 2. 9. 9 and XIII. 5. 2. 9.

10. the *mahiman-grahas* are mentioned doubly: XIII. 2. 11 and XIII. 5. 1. 4.

Now, the brāhmaṇas on the Horse-sacrifice are very scarcely handed down: besides that of the White Yajurveda only two have been preserved (to say nothing about the short brāhmaṇas contained in the Pañcaviṃśa- and the Jaiminīya-texts): *viz.* that of the Taittirīya-brāhmaṇa and the one preserved in the Śāṅkhāyanaśrautasūtra. A comparison of these two with the description in the ŚBr. shows that the first description of this lastly mentioned text (XIII. 1–3) agrees more or less with that of the TBr., whilst the second (ŚBr. XIII. 4–5) agrees, equally more or less, with that of Śāṅkhāyana. It is therefore probable that originally ŚBr. XIII. 1–5 contained two aśvamedha-brāhmaṇas: a hotṛ-brāhmaṇa and an adhvaryu-brāhmaṇa. Hence the repetitions, discrepancies, and contradictions, which have been pointed out above. But very early these two texts have been treated in the ŚBr. so as to make the impression of forming a kind of unity, hence the often recurring phrase in the second description: "the meaning of this has been declared," by which words the author refers to the first description. At the time when Kātyāyana composed his sūtra, he had the two parts, blended more or less into one, before him.

Now the question arises: has the ŚBr. borrowed from the two other sources, or, on the contrary, was the double description of the ŚBr. known to the author of TBr. and to the author of the Śāṅkh. Śrs.? It seems possible to adduce arguments in favour of the former thesis: the ŚBr. has borrowed from the other texts.

In the first place, a comparison of the TBr. and ŚBr. may be made, and a table of agreement may be presented. Roughly speaking, then, the agreement of TBr. as compared with ŚBr. is exposed in the following list:

TBr.	III. 8. 2	agrees	more or less	with	ŚBr.	XIII. 1. 1.
„	III. 8. 3, 4	agree	„ „ „	„	„	XIII. 1. 2. 4, 3, 9.
„	III. 8. 6	agrees	„ „ „	„	„	XIII. 1. 3.
„	III. 8. 7	„	„ „ „	„	„	XIII. 1. 2. 5 ff.
„	III. 8. 8	„	nearly	„	„	XIII. 1. 3. 5 ff.
„	III. 8. 9	„	more or less	„	„	XIII. 1. 6.
„	III. 8. 10	„	nearly	„	„	XIII. 1. 7.
„	III. 8. 11	„	„	„	„	XIII. 1. 8.
„	III. 8. 13	„	„	„	„	XIII. 1. 9.
„	III. 8. 14	„	partly	„	„	XIII. 2. 1.
„	III. 8. 21	„	nearly	„	„	XIII. 3. 3.
„	III. 8. 22	„	„	„	„	XIII. 2. 3.
„	III. 8. 23	„	partly	„	„	XIII. 2. 2.
„	III. 9. 1	„	more or less	„	„	XIII. 2. 5.
„	III. 9. 2	„	nearly	„	„	XIII. 2. 4 and 5.
„	III. 9. 4, 5	agree		„	„	XIII. 2. 6.
„	III. 9. 6	agrees	„	„	„	XIII. 2. 8.
„	III. 9. 7	„	„	„	„	XIII. 2. 9.
„	III. 9. 9	„	partly	„	„	XIII. 3. 2.
„	III. 9. 10	„	nearly	„	„	XIII. 2. 11.
„	III. 9. 11	„	more or less	„	„	XIII. 3. 4.
„	III. 9. 12	„	nearly	„	„	XIII. 3. 6.
„	III. 9. 13	„	partly	„	„	XIII. 1. 4.
„	III. 9. 14	„	„	„	„	XIII. 1. 5.
„	III. 9. 15	„	closely	„	„	XIII. 3. 5.
„	III. 9. 18	„	„	„	„	XIII. 3. 6.
„	III. 9. 19	„	nearly	„	„	XIII. 3. 7.

To the rest of TBr. III. 20–23 nothing corresponding is found in ŚBr.

Now some remarks must be made about the grammatical peculiarities of TBr. III. 8 and 9. Although, on the whole, the texts of the Taittirīyas replace the genitive of feminina in *ā*, *ī*, *ū* by the dative, this is not found everywhere in TBr. III. 8, 9. We have *ā subrahmaṇyāyāḥ* (III. 8. 1. 2); *°anujāyāḥ putraḥ* (III. 8. 4. 1); *śriyā rūpam* (III. 9. 4. 7 and III. 9. 14. 1); *athāsyā madhyam edhatām* (III. 9. 7. 1, here in harmony with TS. VII. 19. i); *pra pratiṣṭhāyāś cyavate* (III. 9. 12. 3); on the contrary we find: *rājāsyai viśaḥ* and many similar dative-genitives in III. 8. 5. 2–3.—The form *stokya* instead of *stokāya*, which is found in ŚBr. and Baudh., seems to point rather to a Kaṭha- or Maitrāyaṇī-original. Noteworthy are further *iṣṭyāḥ* (not *iṣṭeḥ*, III. 8. 8. 3), *vedyāḥ* (III. 9. 4. 4, not *vedeḥ* as ŚBr.); the impf. *ajāyata* III. 8. 13. 1 ff., where the ŚBr. has the perfect *jajñe*;[1] the older nominative-form *āvyādhinīḥ* (III. 9. 1. 3 and 4), where the ŚBr. XIII. 2. 4. 2 and 4 has the younger form *āvyādhinyaḥ*; *śakvarayaḥ* (III. 9. 9. 1) as against the more regular *śakvaryaḥ* of ŚBr. (XIII. 3. 2. 2); the older locative-form *mūrdhan* (III. 9. 15. 3), where ŚBr. (XIII. 3. 6. 5) has *mūrdhani*. On the whole we get the impression that the TBr. contains traces of an older stratum of language than the ŚBr. Whether this Aśvamedhabrāhmaṇa, as it is now handed down as a part of the Taittirīya-texts, belonged originally to this śākhā, is open to some doubt, on account of the treatment of the nouns in *ā*, *ī*, *ū*.

The difference in grammatical peculiarities between TBr. and ŚBr. is hardly sufficient to prove the priority of the TBr. But now the reader's attention may be drawn to some striking facts. In ŚBr. XIII. 1. 1. 4 we read the following passage: *catuṣṭayīr apo vasatīvarīr madhyamāyāhne gṛhṇāti tā digbhyaḥ samāhṛtā bhavanti*: "for the middle day he takes *vasatīvarī*-water of four kinds: it is brought together from the (four) quarters" (Eggeling made a slip of the pen in translating: "at midday he takes"). It is absolutely incomprehensible why this prescript should have been

[1] The aorist in: *hiṃkaroti sāmaivākaḥ hiṃkaroti* (III. 8. 22. 2), must be read: *hiṃkaroti sāmaivaitaddhiṃkaroti*, cp. ŚBr. XIII. 2. 3. 2.

given at this moment, at the outset of the rite, a year before the days for which this water is wanted. We are strongly tempted to seek a contact with the TBr. (III. 8. 2. 1), where it is said that the water in which the mess of rice is to be boiled, should be brought together from the quarters.—It is probable that the term *vaiśvadeva* in ŚBr. XIII. 1. 7. 1 is taken directly from the TBr. (III. 8. 10), see the remark of Eggeling (S.B.E. XLIV, p. 290).—When we read in ŚBr. XIII. 2. 1. 7 that "some" say, these "some" seem to be the Taittirīyas, as in TBr. III. 8. 16. 4 this statement is found directly, without the *eka āhuḥ*.—One passage in the ŚBr. can only be comprehended by comparing the TBr.; here (III. 9. 1. 2) we read: *yad āraṇyaiḥ saṁsthāpayed vyavasyetāṃ pitāputrau vy adhvānaḥ krāmeyur, vidūraṃ grāmayor grāmāntau syātām*, and further on (l. c. 3): *grāmyaiḥ saṁsthāpayati ... saṃ pitāputrāv avasyataḥ sam adhvānaḥ krāmanti samantikaṃ grāmayor grāmāntau bhavataḥ*. The ŚBr. XIII. 2. 4. 2–3, on the contrary, has: *sa yad grāmyaiḥ saṁsthāpayet sam adhvānaḥ krameyuḥ samantikaṃ grāmayor grāmāntau syātām*, and further on (l. c. 4): *grāmyaiḥ saṁsthāpayati vi pitāputrāv avasyataḥ sam adhvānaḥ krāmanti*. The text of ŚBr. is confuse; especially noteworthy is that the counterpart of *vi pitāputrāv avasyataḥ* is not found here as it is found in the TBr. Moreover, in the ŚBr. instead of *vi pitāputrāv avasyataḥ* we expect: *saṃ pitāputrāv avasyataḥ*: "Father and son settle down in harmony." All the interpreters of this passage have felt the difficulty, see the note of Eggeling on this passage and the translation of Dumont (l'Aśvamedha, p. 170): "c'est parce que le père et le fils se séparent (sans crainte)." But the words added in brackets are not in the original text.—It is clear that the recension of this passage in TBr. is all right, whilst it has been confused by the author of the ŚBr.

The conclusion which may be drawn from these facts, is that the author of ŚBr. XIII. 1–3 has been acquainted with the description as now handed down in the TBr., and that he has made use of it. But besides the numerous passages where these two texts agree, both have materials which are independent. About the sources of

these nothing can at present be said, as long as no other brāhmaṇas on the Aśvamedha, e.g. those of the Kaṭhas and Maitrāyaṇīyas, have come to light.

We are now going to make some remarks about the second description of the Aśvamedha, which is contained in ŚBr. XIII. 4–5. It can be made plausible that the author of this part has been acquainted with the description, half brāhmaṇa, half sūtra, of Śāṅkhāyana (Śrs. XVI. 1–9). The *yājyānuvākyās* for the iṣṭis to Savitṛ are precisely the same in the two texts: ŚBr. XIII. 4. 2. 7, 10, 13 and Śāṅkh. XVI. 1. 21. Below I shall return to these verses.— In the second place it is probable, if not certain, that the *eke* mentioned in ŚBr. XIII. 5. 1. 2 are the Kauṣītakins, cp. Śāṅkh. XVI. 3. 7: *gotamasya caturuttarastomaḥ sutyānāṃ prathamam ahaḥ*. Now, this stoma has been described by Śāṅkh. in XIV. 61 as *sāmāntarukthya* (and cp. Pañc. br. XIX. 5. 10–12); what then follows in ŚBr. l. c.: *yadi tathā kuryuḥ sārdhaṁ stotriyaṁ śastvā sārdham anurūpaṁ śaṁset* is substantially the same as Śāṅkh. XI. 2. 13 first half.—The praügaśastra as treated in ŚBr. XIII. 5. 1. 8: *bārhataṃ ca praügaṃ mādhucchandasaṃ ca ... ubhe śaṁśaṁsati*, reminds us strongly of Śāṅkh. XVI. 7. 15: *ubhāv aikāhikaṃ ca bārhataṃ ca praügau saṃpravayet*. Now, the praügaśastra of the one-day-rite, according to Śāṅkh. (VII. 10. 3) is called *mādhucchandasa*,[1] and this and similar designations, as *gārtsamada praüga*, *ātreya praüga* are exclusively restricted to Śāṅkhāyana.—When we read in the ŚBr. (XIII. 5. 1. 18) *catustriṁśad vājino devabandhor ity u haika etāṃ vaṅkrīṇāṃ purastād dadhati*, it is very probable, if not certain, that here again these *eke* are the Kauṣītakins, cp. Śāṅkh. XVI. 3. 24: *catustriṃśat purastād vaṅkrīṇām*.

Now, if we compare Śāṅkh. XVI with ŚBr. XIII. 4–5, the points of more or less literal agreement appear to be so striking

[1] Eggeling in S.B.E. XLIV, page 379, note 2, remarks: "I do not understand why Harisvāmin mentions *vāyur agregāḥ* as being the first triplet of the *mādhucchandasa praüga* instead of *vāyav ā yahi darśata*." The explanation is justly given by Śāṅkh. VII. 10. 9.

that we seem justified in concluding that the one has been acquainted with the other, and, as we have made it probable that the author of this part of the ŚBr. was acquainted with the facts described in the XVIth book of Śāṅkhāyana, we may conclude that the author of ŚBr. XIII. 4–5 has either borrowed directly from Ś. or from another still older, now not extant, Aśvamedhabrāhmaṇa belonging to the Ṛgveda, on which both rest. Just as in the first part, however, this description has been amplified from another (unknown) source, and brought more or less into harmony with the first description (XIII. 1–3), which contains the rites for the adhvaryu.

Starting from the observations made above, we may finish by making a remark on the relation between the Vājasaneyisaṃhitā and the Śatapathabrāhmaṇa.

The mantras in use at the horse-sacrifice are given in the saṃhitā, books XXII–XXV. With a single exception, just at the beginning, we observe that these mantras narrowly agree with the first description of the brāhmaṇa (XIII. 1–3): mostly the mantras are given in full in the brāhmaṇa, only the longer ones are abbreviated (as for instance the *aśvasya rūpāṇi* of VS. XXII. 7. 8 in ŚBr. XIII. 1. 3. 5). After the *aśvasya rūpāṇi,* in ŚBr. XIII. 1. 4. 1–2 the iṣṭis to Savitṛ are treated briefly. Apparently the mantras in the saṃhitā (XXII. 9–17) belong to these iṣṭis: they are the *anuvākyās* and *yājyās* for these: six *yājyānuvākyās* and three as *anuvākyās* for the sviṣṭakṛt at the same iṣṭis. But it is very striking that in the text of the brāhmaṇa itself (XIII. 4. 2) wholly different mantras are ordained; they are given by their opening words, just as if this part of the brāhmaṇa belonged to the Ṛgveda, for these verses are not recorded in the Vāj. Saṃhitā. On the other hand, the brāhmaṇa does not take the least notice of those mantras which the saṃhitā (XXII. 9–17) had intended for these iṣṭis! If the saṃhitā was known to the author of the brāhmaṇa, why should he overlook these mantras and prescribe others, which appertain to the Ṛksaṃhitā? Our impression is that the compiler of at least these books of the saṃhitā had before him the text of the brāhmaṇa, giving the appertaining

mantras which were destined to accompany (partly as given in the brāhmaṇa itself) the acts, and that later also those mantras which were peculiar to ŚBr. XIII. 4–5 were added thereto. Hence the doublets: Vāj. S. XXIII. 9–12 = XXII. 45, 46 and XXIII. 53, 54; XXIII. 1, 3 = XXV. 10, 11. At first sight it may be striking, and nearly unheard off, that the saṃhitā should be of younger date than the brāhmaṇa, but we must admit that for a very great part of the whole ŚBr. it is at least possible, if not likely, that the saṃhitā was composed after the brāhmaṇa. Only by starting from this hypothesis we can comprehend why in some passages the saṃhitā contains parts of the brāhmaṇa: the quasi-mantra saṃh. III. 61, end: *ahiṁsan naḥ śivo 'tīhi* is not a mantra, but taken over from the brāhmaṇa (II. 6. 2. 17), where it is very clearly intended as an explanation. A second case is found in the saṃhitā VIII. 60; here the words: *yaṃ kaṃ ca lokam agan yajñas tato me bhadram abhūt* are likewise intended by the author of the brāhmaṇa (IV. 5. 7. 8) as an explanation. In the mantras for the horse-sacrifice (XXX) some additions have evidently been made subsequently to the composition of the brāhmaṇa, see Eggeling's note in S.B.E. XLIV, page 408. In the pravargya-book of the brāhmaṇa (XIV. 3. 1. 26) the adhvaryu addresses the prastotṛ: "Sing the vārṣāhāra-sāman"; although it is of no use for the adhvaryu to be acquainted with the text of this sāman, it is given by the author of the saṃhitā (XXXVIII. 22). Similarly the saṃhitā (I. 28. b) has taken over from the brāhmaṇa (I. 2. 5. 20) the part of a *sampraiṣa*; such *sampraiṣas* do not belong to the domain of the saṃhitā; the saṃhitā is even not consistent, otherwise it would have given the whole of it, as it is in the brāhmaṇa (l. c. 21). And finally, how are we to comprehend the brāhmaṇa (II. 3. 4. 16): *tad etat samāhāryaṁ ṣaḍṛcam*? In the brāhmaṇa (l. c. 9–15) the six verses are all given in extenso, and they are found in the same sequence in the saṃhitā (III. 11–16). Now, if the author of the brāhmaṇa had before him the saṃhitā, his expression *samāhārya* would be utterly meaningless, as they form one whole in the saṃhitā. Hence Eggeling, it seems, trans-

lates rightly: "this is a hymn of six verses collected (from the Ṛksaṃhitā)."[1] An interesting and fine parallel we may gather from the Pañcaviṃśabrāhmaṇa, where the word *saṃbhārya* can only mean: "collected together (from the Ṛksaṃhitā)," see my Introduction to the English translation of the book.

These are only suggestions, for I am far from certain that the whole Vājasaneyi-saṃhitā is of younger date than the brāhmaṇa. This is still an object for further investigation.

[1] The verses are truly *samāhāryā ṛgbhyaḥ*: I. 74. 1; VII. 44. 6; VI. 60. 13; III. 29. 20; IV. 7. 1; IX. 50. 1

An inscribed pillar-carving from Amarāvatī.

By

T. N. Ramachandran, M.A., Madras.

Among the many Buddhist stūpas and monuments with which South India abounds the stūpa at Amarāvatī, a village on the lower bank of the river Kistna (Kṛṣṇā), is easily the best and the most attractive from more points than one. Students of Indian art and architecture and equally those engaged in historical and epigraphic researches concerning particularly South India must needs devote their attention to this stūpa and its rail. I shall add that ethnologists and students of the Buddhist religion have also ample food for their researches in the many sculptures with which the stūpa and the rail abound.

A sculpture on the base of a mutilated octagonal pillar, which will be dealt with in the present article, has either escaped the notice of archæologists or been summarily described as "representing both human and animal figures" whose significance is not clear. The task of understanding them is rendered difficult by the weather-beaten condition of the pillar, especially at the base, and the rather unfortunate strokes that the base appears to have received from the crow-bar during its excavation. The extent of the damage can be realized when it is pointed out that out of its eight sides there are only two that contain the original carvings in a more or less fragmentary manner. Even here, on only one side can we see carving which is fairly complete. A true sketch of this can be seen in Fig. 2 of the reproduction below.

Fig. 1.

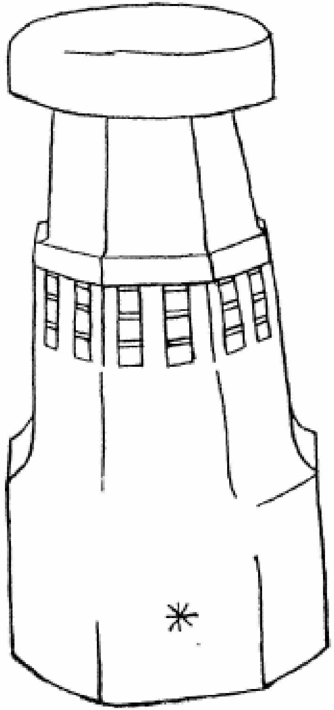
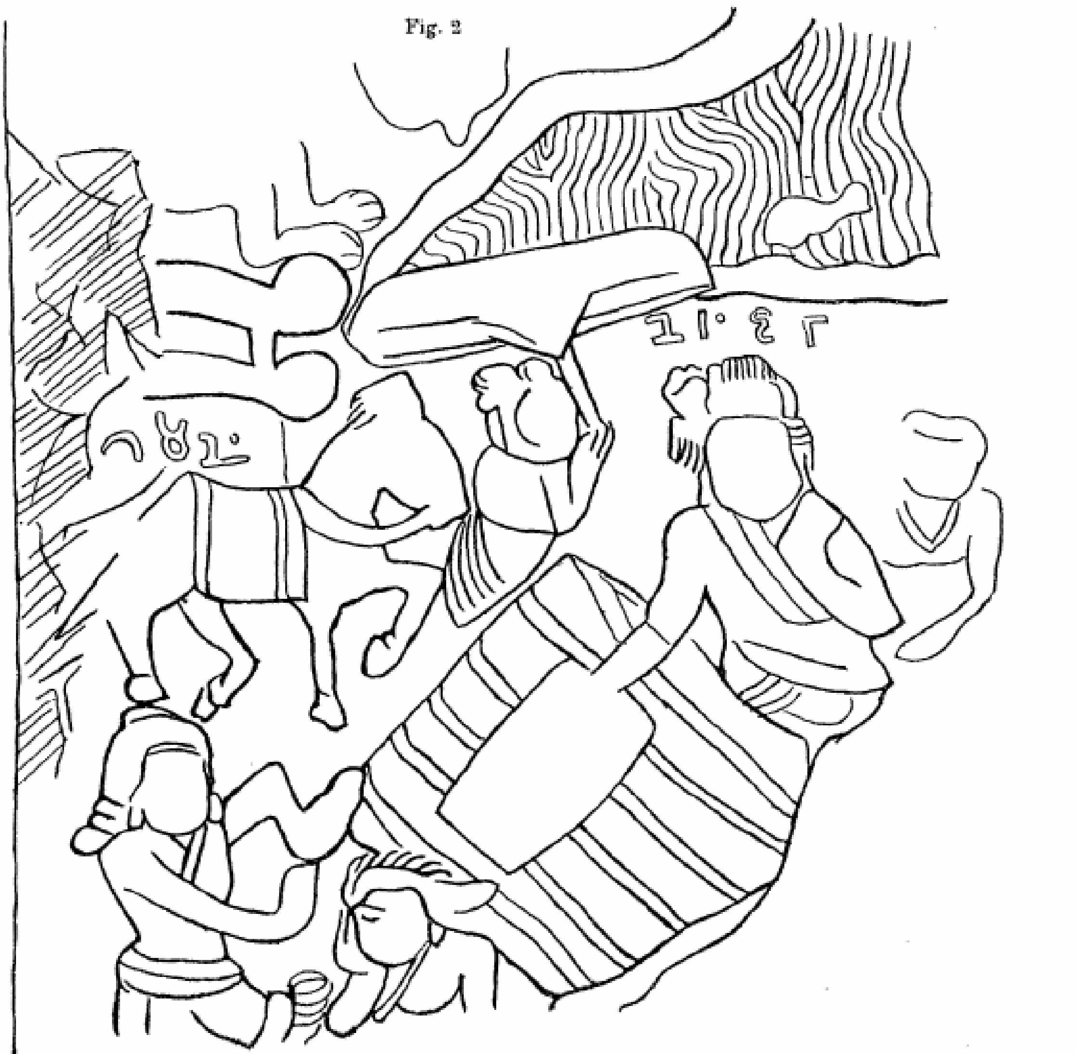


Fig. 2



With regard to this pillar and the exact place in Amarāvatī where it was found, Burgess says:[1] "None of the pillars which must have stood at the gates have been left; fragments, however, of some of these have been found." -------- "Near the east gate was found a short octagonal pillar; the base is about a foot high and 18 inches diameter, carved with plain rail pattern. Above this is a short tapering shaft, crowned by a flat top, about 4 inches thick and 20 inches in diameter. Apparently it has formed at one time a large carved block, for on the part sunk under the level of the pavement there are several portions of sculpture representing both human and animal figures." Burgess is inclined to place this pillar among the oldest remains from Amarāvatī. This conjecture of his appears to be correct as we shall see presently.

In his Plate XLIV, fig. 4 Burgess gives us a good photograph of the pillar, while the sketch that is reproduced in this article will enable us to understand the carving that one of the sides at its base shows fairly completely. The carving on the other side is too fragmentary to be satisfactorily drawn. However I am giving here the scene that is portrayed and it is hoped that scholars will appreciate my explanations regarding this scene when photographs of this are taken and are available for reproduction.

As is the case with most of the early Buddhist sculptures found at Bharhut and Sānchī two scenes have been put into a single band or face of the pillar, without any clear-cut dividing line. The scene on the left shows a city gateway, similar to the *toraṇas* of Sānchī, but less elaborately carved. Only part of the gateway can be seen, the left hand portion being badly damaged. Below the beams resting on the pillars of the gateway can be seen a short inscription, the beginning of which is missing. What remains now are three letters in early Brāhmī script of the type met with in the Bharhut sculptures and the rock-edicts of Aśoka: *gamana*, i.e. "the going" or "the flight." It is easy to find out whose going or flight is here recorded

---

[1] The Buddhist Stupas of Amaravati and Jaggayyapeta, pp. 85 f.

if we examine the carving below the city gateway. A well-caparisoned and bridled horse, with a *cāmara* attached vertically to its head, marching fearlessly and triumphantly and with no rider on its back, is surely the horse Kaṇṭhaka, seated on the back of which the prince Siddhārtha accomplished the "Mahābhiniṣkramaṇa" or the flight from Kapilavastu in the middle of the night. The horse has one of its front legs raised up triumphantly, thereby suggesting that it is conscious of the greatness of the person whom it is carrying, and hence highly proud. In all the sculptures spread all over India representing this scene the horse is represented in this attitude only.

The figure of a man can be seen marching ahead of the horse, holding with both hands a big chattra, and looking back at the horse (evidently at the prince on its back, who was certainly visible to him, though not to us). This is either Chandaka, the charioteer, or one of the Devas, probably Śakra, the king of the gods, who it is said came with several other Devas and aided the prince in the successful accomplishment of the "Mahābhiniṣkramaṇa".[1] The huge umbrella which could be of no practical use at that time of night, is certainly meant to indicate the presence of a person worthy of honour, viz. the young prince Siddhārtha.

To the right of the party a river with a fish in it is shown, and it would appear as though the party is heading towards this river. The story is that the Bodhisattva rode on the back of Kaṇṭhaka all the night, and, passing beyond three kingdoms, arrived at the end of thirty leagues at the bank of a river called Anomā. The horse crossed the river in a single leap, and reached the opposite shore, where the Bodhisattva alighted and took leave of Chandaka and the horse.

But the river shown in the carving is not meant to represent Anomā. For we find four Brāhmī letters, of the type known from the Bharhut sculptures, immediately below the river, which are evidently meant to show that the river belongs to the scene below.

---

[1] Cf. Lefmann, Lalita Vistara (text), p. 222, line 4.

They read *Neraṃjarā*, the well-known river-name which in Sanskrit has the form *Nairañjanā*. As at Bharhut, the inscription serves as a label, in order to identify the river and, in a way, the scene below also.

Considering the nature of the first scene, in which the prince is shown as leaving Kapilavastu, we must infer that we can expect, in this sculpture, only to find important scenes from the Buddha's life, and not mere minor incidents. Among the most popular incidents which are associated with the river Nairañjanā, we can easily single out the "Mahābodhi," the "temptation by Māra," and the "offering of food to the Bodhisattva by Sujātā," as the most important. Among the less important, mention may be made of the "Bodhisattva washing the hempen-garment taken from the dead body of Rādhā, a slave of Sujātā." As our scene has details that answer, to some extent, to the descriptions found in the texts regarding the incidents referred to above, more especially the "Bodhisattva washing the hempen-garment," "Sujātā offering the Bodhisattva food," and the "temptation of the Bodhisattva by Māra and his daughters," I shall here give a short account of them.

1. The Bodhisattva washing the hempen-garment.

The Bodhisattva was resting on the river Nairañjanā during his six years of austerities. After some time he took food from the village girls, and was also in the habit of going to the village of Uruvilvā to beg. Now his russet garments having been worn out, he was badly in need of a cloth to cover his private parts.[1] At that time Rādhā, a slave of Sujātā, the daughter of the village headman, had died. Her dead body was wrapped in a hempen cloth and was left in the graveyard. The Bodhisattva took the hempen rag from the dead body, with a view to wear it himself. Just then all the Devas assembled to witness this incident, and they all applauded his

---

[1] Cf. Lalita Vistara, p. 265: *saced ahaṃ kaupīnapracchādanaṃ labheyaṃ śobhanaṃ syāt.*

determination to take to a dirty hempen rag for his covering, though he was a prince who had only recently forsaken a mighty monarchy.

On taking the rag the Bodhisattva wanted to clean it with water. Immediately the gods with their hands dug a pond on the spot. Then the Bodhisattva wanted a stone to wash the rag with. And forthwith Śakra caused a stone to appear. Thereupon the Bodhisattva commenced washing. Śakra protested and begged of the Bodhisattva to give the cloth to him and allow him to wash it rather than do it himself. But the Bodhisattva washed it himself, to show to the world that a monk does his own work. When the work was over, he wanted to get up the banks of the pond. But Māra caused the banks to rise very high, and the Bodhisattva was much fatigued. On one side of the pond grew a kakubha-tree and the Bodhisattva requested the goddess of that tree to help him to get out of the pond, by dropping or bending one of the branches. The goddess did accordingly, and the Bodhisattva came out of the pond.[1]

We shall now examine the carving. A raised ground (it may be a platform), which is more rectangular than square in shape, with a small elevation at one end, forms the centre of the scene. Two women are on the left of this, one dancing, and the other sitting down on the ground, as if in deep contemplation, with her chin resting on her right hand, and her left hand extended towards the ground, as if to rest on it (the carving is badly damaged here). To the right of the raised yard can be seen a person standing, who, as can be gathered from his headdress, is distinctly a person of position and dignity. He has his right hand stretched towards the elevated portion in the yard, as if he is in the act of addressing somebody there, and his left hand is bent with the palm held in a position suggesting dismay, apprehension, or askance, or an attempt to draw one's attention to something behind or beyond. Behind him stands a woman, whose action is not clear, because the stone is severely damaged here. The letters *Neraṃjarā* will be found between the

---

[1] Lalita Vistara, pp. 266 f.

head of the noble person and the river. The raised yard in the centre of the scene exhibits many parallel strokes upon it, except in the small space which we have said is more elevated than the yard itself.

As this is one of our oldest sculptures, we cannot hope to find the Bodhisattva represented otherwise than by means of some symbol. We might infer his presence somewhere in the raised yard, probably very near the elevation. The implication of the Bodhisattva's presence is in keeping with the method of treatment found in the adjoining scene relating to the Bodhisattva's Abhiniṣkramaṇa. The yard may be the graveyard where the body of Rādhā was left, and the several strokes may indicate steps or the banks of the pond which is said to have been created there. The small elevation at one end would then be the stone provided by Śakra for the Bodhisattva to wash the rag. The noble person standing to the right of the yard might be Śakra, who with his right hand is requesting the Bodhisattva to give him the rag to wash, while his left hand would then be construed as expressing dismay or surprise at the act, viz., a royal prince washing the rag removed from a dead body.

The presence of the three women in the scene is difficult to be accounted for, for the text is indeed silent about them, except perhaps in the case of one of them.

The woman standing to the right, or, to speak correctly, behind Śakra, might be the presiding goddess of the kakubha-tree, whose help the Bodhisattva sought to get up the banks of the pond. Instead of letting down to him one of the branches of the tree, as she is said to have done, she is herself witnessing the scene or is approaching with a view to help.

It is not very easy to explain the other two women, who are to the left of the yard. One of them is sitting in the foreground, with her right hand supporting her chin. Her attitude is evidently one of grief or pensive melancholy. If we remember that our scene takes place in the graveyard where the dead body of Rādhā, the faithful slave of Sujātā, was left, and that the Bodhisattva comes on the scene soon after, we might conclude that there were

some other persons also on the spot, probably those who had accompanied the corpse and who had not left the spot then. Though the text speaks of no other persons than those that we have already mentioned, it is conceivable that the sculptor has introduced some superfluous details, as is not infrequently the case in old sculptures. This is e.g. a general feature in the Goli friezes, especially in the frieze illustrating the Vessantara Jātaka.[1]

According to the text, the Buddha found the corpse accidentally, and the moment he saw it its hempen rag drew his attention. This would have been possible only if the corpse was not by then buried or cremated. So it is obvious that the corpse had just been laid down on the graveyard, and the carriers of the coffin and the people who had accompanied the corpse, including relations and friends, had not left. Therefore the woman sitting down may be some relative of Rādhā, who is showing her grief at her passing away; or she may be Sujātā herself, who may have accompanied the funeral procession, and was now silently lamenting by the side of the graveyard where the body was laid.

It is more difficult to explain the dancing woman, as she is distinctly out of place in a scene of mourning. But an examination of some of the mourning scenes occurring in Amarāvatī, such as for instance the rail-coping illustrating the division of the Buddha's bones, where women are dancing, thereby performing the religious obsequies of the departed Tathāgata,[2] makes known to us an early custom of women expressing their grief in sundry ways, also by dancing. Even now, among some of the South Indian communities, one can find this custom. Women cluster together, and in a weeping tone sing some songs. If sitting, they merely wave their hands and sway their bodies. But, when standing, they go round and round with each other's hands clasped in a pradakṣiṇa. Sometimes regular dancing parties accompany the dead body to the burial-place. If we

---

[1] cf. T. N. Ramachandran, The Buddhist sculptures from a stupa near Goli village, Guntur District, pp. 10 f.; pls. IV–VI.

[2] Cf. Burgess, l.c., pl. XXV, fig. 2.

grant that the present custom is a remnant of a very early one, then the dancing woman in the sculpture stands self-explained. She is one of those believers in expressing one's sorrow by dancing.

2. Sujātā feeding the Bodhisattva.

The Lalita Vistara version of this incident is as follows:—In the village of Uruvilvā, the gods at midnight made known to Sujātā, the daughter of the village chief Nandika: "He for whose sake thou makest a great sacrifice, is about to make end of his penance and partake of good and abundant food. In former time thou hast prayed: 'May the Bodhisattva after accepting food from me attain the highest and most perfect wisdom.' Do then what thou hast to do."

On hearing these words of the gods, Sujātā with haste prepared rice-milk for the Bodhisattva. And when the pap was ready, she placed it on the ground, and, preparing a seat for the Bodhisattva, she asked her slave Uttarā to bring the Bodhisattva there. The Bodhisattva soon came to her house "and sat down on the seat prepared for him." When he had received the food in a bowl from Sujātā, he went out of the village and approached the river Nairañjanā. There he laid down the bowl and his monk's dress on the bank, and descended into the river to refresh his limbs.[1]

Another version of the tale, only slightly variant, needs mentioning for understanding the sculpture. It is taken from a translation of the Chinese version of the "Abhiniṣkramaṇa Sūtra" done into Chinese by Jñānakūṭa, a Buddhist priest from North India about the end of the 6th century A.D.:—

When the Bodhisattva, who attempted all austerities and mortifications and finally realized that they led him nowhere, resolved to strengthen his body by partaking of food, wheat, oil and milk, he spoke to the brahmin Deva, who had supplied him with a few grains of millet that he himself ate daily, to get him the things he required. The brahmin, however, advised him to go to the house of the chief Senayāna, who lived in the village, and receive from

[1] Lalita Vistara, pp. 267 ff.

him the things he required, to which the Bodhisattva consented. Deva went to Senayāna and informed him that the noble Shaman, i.e. the Bodhisattva, was coming to him to beg for wheat, &c., on hearing which Senayāna was but glad for the opportunity to feed the Bodhisattva. He had two charming daughters called Nandā and Bālā, who had besought their father to get the prince Siddhārtha as their husband. He ordered them to prepare at once "provision of wheat and oil, and milk and honey," and take it "to the place where the great Shaman is, and carry him warm water for his body, for thus perhaps you may obtain the desire of your hearts, and become the wives of that beautiful Śākya prince." They did accordingly and fed the Bodhisattva, who explained to them his mission and promised to take them as his followers when, after obtaining enlightenment, he commenced to preach the Dharma. These two women continued to feed him till his body had once more resumed its wonted beauty, after which he desired them no longer to bring him food.

Now, six years being over, the Bodhisattva wanted some fitting food, that might nourish him and at the same time make him fit for the great end he had in view. A certain Devaputra who learnt his thought went to the house of the village lord, Sujāta, and his two daughters, and told them:—"Sujāta, now is your opportunity. Bodhisattva desires some choice food, after partaking of which he desires to devote himself to the attainment of supreme wisdom. Ye, then, should now prepare some exquisite cream for the purpose of ministering to his wants." The two daughters of Sujāta prepared the cream, whilst Śakra, Brahmā and the other Devas were in attendance.

At length the Bodhisattva came to the village to beg his food. "Arrived there, he at last came to the house of Nandika, the village lord, and there stood silently before the principal door of the dwelling, awaiting charity." Then Sujātā, the daughter, sent for a golden dish, and served him with the food in that. Having received the dish with the food, he advanced towards the Nairañjanā river, step by step, "where he partook of the food, after which he entered the river

and bathed, whilst all the Devas showered down upon him every kind of flower and perfume."

Let us examine the carving in the light of this tale. The woman sitting on the left of the raised yard might be Sujātā, who, while sitting in her house in front of the court-yard, is informed by a god that the Bodhisattva was about to partake of food. The person standing to the right of the yard would then be the god who is addressing her with his right hand stretched out and pointing at her across the court-yard, while his left hand is held in a position that would seem to announce that the Bodhisattva was in the village on his begging-round. Her sitting posture, with her right hand supporting the chin and the left hand placed down on the ground would be in keeping with her status, viz., that of a rustic girl, suggesting complete indolence and lethargy. This attitude would also appear to suggest that she was sitting quite at ease, being oblivious of what was to follow, the presence of the god being unknown to her—probably he had just then dropped in. The woman dancing before her might be her slave Uttarā, who may have been entertaining her mistress with dance before the god came in, or she dances out of joy, either at hearing what the god says, or at the news she had to communicate to her mistress later on, when she was commissioned by Sujātā to fetch the Bodhisattva to the house when the pap was ready prepared, that the Bodhisattva had accepted her invitation and was coming to their house. The yard is evidently the court-yard of the house, and the elevation the seat which was offered to him and on which he sat down. Receiving the food in a bowl, the Bodhisattva went out of Uruvilvā, and came in the morning to the river Nairañjanā. The presence of yet another woman who stands behind the god cannot be accounted for.

If we follow the other version, taken from the Abhiniṣkramaṇa Sūtra, the person standing to the right of the yard may be taken to be Senayāna, who, after hearing from the brahmin Deva that the Bodhisattva was coming to his house to beg for food, ordered his two daughters, shown here to the left of the yard, to prepare

at once provisions of wheat and oil, milk and honey, and carry it to him, so that they might obtain the desire of their hearts, i.e. to become the wives of the charming prince. One of the daughters is already dancing at the prospect of becoming the wife of the beautiful prince, while the other is not so excited, but is far more serious, like a wise girl sitting down to count her chances, not being sure of success. The third woman standing behind Senayāna is still puzzling.

It is equally possible that the carving represents a still later event, which has been recorded from the Abhiniṣkramaṇa Sūtra, viz. Sujāta's daughters preparing the divine cream for the Bodhisattva before he sat down for his end. When the Bodhisattva desired to get fitting food that would not only nourish him but also help him in attaining the perfection of complete wisdom, a certain Devaputra went in haste to the house of the village lord Sujāta and his two daughters, and requested the latter to prepare some exquisite cream for him. The person standing to the right of the court-yard of the house would then be the Devaputra, and the two girls to the left of the yard the two daughters of Sujāta, the village chief. The elevation in the yard would be a seat reserved for the Bodhisattva. When the Bodhisattva came and had received the cream in a golden dish, he advanced step by step towards the river Nairañjanā, shown above, where he ate the food. The woman behind the Devaputra might be a slave of the girls or one of the village girls, perhaps one of Senayāna's daughters, who had come there prompted by curiosity or perhaps to see the Bodhisattva himself, more particularly because he had asked them (Senayāna's daughters who were till then getting him food) quite recently not to provide food for him. If this explanation is possible, then the woman behind the Devaputra is only introduced by the sculptor to illustrate worldly feelings and to show the behaviour of women placed in such plights as those of Senayāna's daughters, who at one time cherished a desire to become the wives of the Bodhisattva. The freedom of the sculptor in such matters would explain this deviation from the text and the introduction of new details.

3. The temptation of the Bodhisattva by Māra and his daughters.

The third incident with which the Nairañjanā is associated is the "Mahābodhi" of the Buddha and the preliminary attacks and efforts of Māra, the Satan of Buddhism, to prevent it. The Bodhisattva proceeded from the river Nairañjanā to the bodhimaṇḍa, and on his way received a handful of grass from a grass-cutter named Svastika. On reaching the bodhi-tree he spread out an "excellent layer of grass with the points inwards and the roots outwards, and set himself thereon, with legs crossed, turned to the east, the body upright," and resolved not to get up from that seat until he had attained bodhi.[1]

According to the Nidānakathā,[2] the Bodhisattva took the grass from Sotthiya (Svastika), and ascended the bodhimaṇḍa. He found the eastern side of the tree fixed and firm, and, realizing that all the Buddhas had annihilated the *kleśas* at this very spot, he threw down the grass, and there appeared a seat, fourteen cubits long. "For those blades of grass arranged themselves in such a form as would be beyond the power of even the ablest painter or carver to design." The Bodhisattva resolved to sit down there, and not to rise before he had obtained *samyaksambodhi*. The Ceylonese version[3] states that, on the spot where the grass touched the ground, the earth opened and, "by the power of his pāramitās, a throne arose, 14 cubits high, the roots of the grass being hid, whilst the blades appeared as a beautiful canopy wrought by the skill of a clever workman," and on seeing the throne, the prince rejoiced, and sat down upon it animated by great resolve and courage.

Then Māra tempted him in various ways, and attacked him when his coaxing and cajoling proved to be of no use. He asked his three daughters, Taṇhā, Aratī and Rāgā, to make the prince a prey of female allurement. They tempted him in all ways possible,

[1] Lalita Vistara, p. 289.

[2] pp. 70 ff.

[3] R. S. Hardy, A manual of Buddhism, p. 175.

dancing, sighing, pining for love, and so on, but in vain. Then they reported their failure to their father Māra, who, approaching the prince, offered him pleasures of life and counselled him to go back to his palace and enjoy the pleasures there. Finding that his advice fell on deaf ears, he thought: "it is useless to tempt this man by offering him pleasures or sensual delights. I must try other expedients, and by gentle and persuasive words move him to depart." Having thought thus, he addressed the Bodhisattva again: "O youth, rise quickly and leave this spot; in a little while such sights will meet your eyes as should not be seen. Armies fighting one with the other—terrible to behold."[1] The actual battle then takes place, in which the Bodhisattva was, as we know, the victor, and won the laurels of the "mahābodhi."

Reverting to the carving, we shall try to examine how far it reflects the incidents narrated above. The elevated ground may be the bodhimaṇḍa, and the many parallel strokes seen on it the blades of grass which are said to have arranged themselves "in such a form as would be beyond the power of even the ablest painter or carver to design." The small elevation in this bodhimaṇḍa would then be "the seat, 14 cubits long," or the "throne" which arose, "the roots of the grass being hid, whilst the blades appeared as a beautiful canopy, wrought by the skill of a clever workman." And this seat would therefore signify the Bodhisattva's presence. The river above is the Nairañjanā, from where the Bodhisattva is said to have advanced to the bodhimaṇḍa. The person of dignity standing to the right of the bodhimaṇḍa would be Māra, who with his right hand extended towards the central seat (where the Bodhisattva's presence is to be inferred) tempts him to the worldly life and to sensual delights such as he could obtain at his palace. His left hand might then suggest that he is attempting to draw the Bodhisattva's attention to the woman standing behind him. The three women might then be his three daughters. One daughter dances in front of the Bodhisattva, while

---

[1] Cf. Beal, The Romantic History of Buddha, p. 219.

another is sitting in front, probably "sighing" or pining for love, or perhaps she is sitting down tired and losing hope of tempting the Bodhisattva. The third is standing by the side of Māra, either defeated or not hopeful of success in her endeavour to turn the Bodhisattva from his purpose. And Māra is desperately beseeching the Bodhisattva to cast a look at this girl, in the hope that there was still a chance for him to succeed with an appeal to the pleasures of life, before he called his men and warriors to wage war with the prince, or as he says "tried other expedients." It is to be much regretted that there is no tree in or near the supposed bodhimaṇḍa or in the scene itself, the presence of which would enable us to definitely put down this scene as representing the temptation by Māra and his daughters.

Even without the tree, the absence of which I am not able to account for, the scene can safely be taken to represent the temptation by Māra, as a study of the abhiniṣkramaṇa scene in the same carving makes it clear that only important events in the Buddha's life were contemplated here by the sculptor. Indeed the most important event after the "mahābhiniṣkramaṇa" is the temptation by Māra, which takes place in the Nairañjanā region.

But the most satisfactory explanation of the details found in the carving can be found in a minor event, viz., the Bodhisattva washing the hempen garment. And if this scene were found elsewhere and was not placed by the side of (nay in the same panel as) the "mahābhiniṣkramaṇa," I should have no hesitation in identifying it in this way.

At the beginning of this article we have alluded to the existence of a fragmentary carving in the adjoining side of the pillar. What now remains of this carving shows four chiefs or persons of position or dignity, holding a board between them, two standing on each side of it. The board has two knobs or stands at its bottom, and is held by the party vertically, so that the stands rest on the ground. The board itself is held in front of a tiny opening or gate in the city wall, the battlements of which are partially visible. It is evident

that the scene represents some event taking place in front of the city wall or outside the city gates, probably in an open space. The four chiefs who hold the board between them are looking at a slightly bigger person standing in a warlike attitude to the right. He is slightly aloof from the party, and is standing with his legs apart, between which a sheathed sword is dangling. The attitude suggests some contest; probably he is engaged in a tournament or martial exercise with the other four, who are holding the board, and is trying to exhibit to them his superior skill. The upper part of his body, though badly damaged, shows a bent bow in his left hand, while the right is bent and drawn back, as though he had just discharged an arrow from the bow. In front of him or by his side (it is difficult to decide which) is seen a small board, like the one held by the four men, which is comparatively smaller and is not held by anyone. Probably the archer has this smaller board near him, to have his trial in archery on it before attempting to hit the bigger board held in readiness by the four men. In the foreground below the party with the board and the archer, are to be seen a group of trees, three of which alone now show in the carving, the rest of the stone being badly damaged. These three trees stand in a remarkably straight row, and even their leaves are so worked that the idea suggested is symmetry.

The details given above are sufficient to make us feel that the event from the Buddha's life intended to be shown in this carving is one relating to his life in the city as a prince, when he, when occasion demanded, showed to the Śākyas, to their bewilderment, his extraordinary skill in all spheres of activity. The Lalita Vistara version of this incident[1] is as follows:—Śuddhodana, the father of the prince Siddhārtha, was told by the father of Gōpā, whose hand was demanded in marriage by Śuddhodana for his son, that he was not for giving his daughter "to a man who has never shewn any skill in learning or athletics." The prince, on hearing this from his father, made him announce to the Śākyas that he was prepared to

[1] pp. 155 ff.

show his skill to them on an appointed day. When all the people had assembled outside the city, the prince commenced to show his skill in all branches of learning. After a contest in arithmetics he began to show his skill as an archer. As this concerns us most we shall give this in detail. Daṇḍapāṇi, the father of Gōpā, then desired the prince to show his skill with the bow. Ānanda placed an iron drum (*ayasmayī bherī lakṣaṃ sthāpitābhūt*) at 2 krośas as a target, Devadatta at 4 krośas, Sundarananda at 6 krośas, Daṇḍapāṇi at 2 yojanas, and the prince himself set up one at 10 krośas, and behind that seven tāla-trees and an iron boar on a pedestal. As every bow that was given to the prince broke from his extraordinary pressure, his father got for him an old bow that had belonged to Siṃhahanu, the grandfather of the prince, that was till then placed in a temple and was being worshipped with perfume and garlands. It was such a mighty bow that none could bend it, much less draw it. The prince took it "with his left hand, and, without rising from his seat, or uncrossing his legs, he drew it with the point of one finger of his right hand," and, fixing an arrow to it, shot it off with such strength that it shot through the drums of Ānanda, Devadatta, Sundarananda and Daṇḍapāṇi, "all of them, and beyond that, at the distance of ten krośas, his own iron drum, the seven tālas and the iron boar on the pedestal."

The Abhiniṣkramaṇa Sūtra[1] has a much similar version, and has some more items, one of which was a competition with the sword as to who could strike the heaviest blow. While the other Śākya youths could cut through one or two tāla trees, the prince cut through seven "and so clean was his cut that the trees fell not until the Devas raised a fierce wind, which caused the trees to fall to the ground." The superior skill of Siddhārtha was thus made known to the world, and Daṇḍapāṇi was now only too glad that the prince should espouse the fair Gōpā.

The archer in the carving is the prince, who is evidently discharging the arrow with his right hand, while the bow is drawn by

---

[1] Beal, The romantic history of Buddha, pp. 89 f.

his left. Instead of sitting, as is said in the story, he is standing, with his legs apart, the invariable pose of an archer in engagement. The sword, kept in its sheath and hence not yet drawn or called to service, hangs stiffly between his legs. The four men who hold between them a board with two knobs or stands at its bottom are surely Ānanda, Devadatta, Sundarananda and Daṇḍapāṇi, who are said to have placed, at various distances, iron drums as targets for Siddhārtha to shoot at. The sculptor has quite ingeniously and cleverly combined all the four targets in a single board, and, in order to show that they were placed each by the four Śākyas mentioned above, has, with remarkable astuteness, shown them as standing by the board itself, holding it vertically in front of the prince. In no better manner the idea that the prince was shooting at the board, which was therefore a target held for him by the four Śākyas, could be clearly elucidated. The idea of the board serving as a target is further explained by the arrangement of the persons who hold the board, two on each side, the party clearly looking at the archer-prince. The knobs or stands at its bottom makes known to us in a clear manner that it is a board or plank used as a target on the occasion. The small opening in the wall behind these four people, and the battlements displayed over it, appear to suggest that the scene takes place outside the city, a conjecture that is proved by the trees in the foreground. It is therefore outside the city and in the country that the tournament takes place, as the story requires. Coming to the trees, we find only three of them now, the others having suffered damage, and these trees are so straight and symmetrically done that the idea is at once suggested that they are intended to serve more as targets for the prince than as mere trees. Added to this, the stiff sheathed sword that hangs between the legs of the prince has some significance. We have by now come to understand the skill of the sculptor, and may be pretty certain that even the smallest detail has some significance. The sword that dangles between his legs need not at all be shown; but as it is shown it is significant in this way: it is to be called to service for the next item of

the tournament, viz., "competition with the sword as to who could strike the heaviest blow." And we learn that the prince cut through seven tāla-trees with the sword, and that the cut was so clean "that the trees fell not until the Devas raised a fierce wind, which caused the trees to fall to the ground." And surely those mute but tall and stiff trees in the foreground come as targets in the next item of the tournament.

Now a word about the probable date of the carvings described above. A study of the style of sculpture, which presents points of comparison with the Bharhut style, and the formation of the letters of the inscriptions, which, as already pointed out, compare well with the Bharhut label-inscriptions, would warrant the assigning of a similar date to the carvings under discussion. They may therefore be said to date from about 200 B.C.

A Specimen of Bashgali from Kamdesh.

By

W. Ivanow, Bombay.

The short specimen of Bashgali, as spoken in the valley of Kamdesh in Kafiristan, which is offered here, was dictated by a Safīd-pūsh Kafir, a Mulla, whom I incidentally met in Bombay. He described himself as a native of Kamdesh, though he had lived for some time in Bragrómaṭal. He spoke also Pashtoo and Khuwar, and a little Persian which was the medium of our conversations. With the help of G. Morgenstierne's excellent "Report on a Linguistic Mission to Afghanistan" (Oslo, 1926), I easily defined his language as the "Kati" dialect of the Kafiri. He himself, however, denied all knowledge of this term (as also of Ashkun and Prasun), and called his language Bashgali. Though he recognized the majority of the Kati terms incidentally cited in the "Report" as belonging to his mother tongue, he disowned many of them, or, in some cases, gave a different pronunciation and additional terms for the same idea, as, e.g. *musį* for *məsə* (mouse), adding the expression *dillik* (rat?). The language of this specimen, if compared with the specimen of the Kamdeshi (dated 1898), given in the part 2 of the VIIIth volume of the Linguistic Survey of India, seems to differ substantially in many respects.

Though never having studied Kafiri, I, therefore, decided to make full use of such a rare opportunity of having a Kafir at one's disposal in Bombay, and to collect some specimens of his dialect. For the purpose of demonstrating to him the character of the work

which I needed from him, and making him accustomed to my questions, I started translating with him the inevitable parable of the Prodigal Son. But the work appeared so difficult to the Mulla that, inspite of generous and tangible signs of encouragement, he never turned up again, and on my inquiries I found that he had left Bombay.

I believe it is worth while to publish this small specimen not only for the purpose of indicating the existence of a separate sub-dialect in the Kamdesh and Bragrómaṭal valley, but also to illustrate the rapid process of modernization and Persianization of the Kafiri as may be seen from the comparison of this and of the LSI texts.

The system of transliteration used by G. Morgenstierne is preserved here as far as possible, though, of course, I could not during an hour of conversation with the Mulla make my ear sufficiently sensitive to the different shadings of his Kafiri consonants, such as those of *sh* or of *r*. The latter, for instance, is almost inaudible in the word *kuri*, dog (Rep. 49), which sounds as *ku'i*. On the other hand, in some cases the "Report" does not differentiate between *c* (*ts*) and the *ť*, i.e. the dental *t* with lateral lingual expansion, exactly the same sound as the Russian "soft" *t*. This I noticed in the second person singular of some verbs, e.g. *yuťa*.

The present materials are not sufficient to offer a grammatical analysis, and the suffixes of cases in Substantives and Adjectives are not clear. The personal pronoun of the first person, "I," appears here not only in the form *un*, *unz* (*unc*), but also, as in Waigeli, *yi* (or *ye*), perhaps being the Oblique Case. The 2nd p. is *tü*. For the 3rd p. sing. the Mulla invariably gave *ste*, *sti*, *stį*. This also means "this" or "that." In the plural the 1st p. is *imo*, 2nd p. *šo*, *šō*, *šoṇ*. The 3rd is *amki* (?) or *amkiya* (?).

Numerals are: *ev*, *düa*, *tre*, *čtuvo*, *puč*, *šu*, *sut*, *ušt*, *nu*, *dus*, &c.

The suffixes of verbs seem to be different from what is given in the LSI, and the formation of tenses apparently varies in transitive and in intransitive verbs. For example the transitive verb "to eat":

Imperative: *yu.*
Present tense: *yútum, yúťa, yúta; yútumiš, yutáņā, yútat.*
Preterite: *yaņo* (for all persons, and *yaņista* for plural?).

The verb "to run" in the present tense, and "to go" in the Preterite:

Imperative: *yi.*
Present tense: *atum* (*acedum?*), *áťa, átē; atemiš, aténē, átat* (*atät*).
Preterite: *guósum, guošá, guwó; guwosemiš, guwosenē, guwá.*

The verb "to bring":

Imperative: *ač.*
Present tense: *awałum, awałasa, awałō; awałimiš, awałeņ, awałän.*
Preterite: *awałó, awałó, awałó; awúrstüya, awúrstüya, awúrstüya.*

The specimen is given here with an interlinear translation into English and with Persian from which it was translated.

Ä	**mančisi**	**dü**	**pütr**	**wósi.**	**Káņšte**	**pútruse**	**tot-as-ta**
Yak	*mardī-rā*	*dū*	*pusar*	*būd.*	*Kucīktar*	*pusar*	*ba-pidar*
A	man-to	two	sons	were.	The younger	son	father-to

ejigū:	**äy**	**tata,**	**iste**	**kāi**	**litri-äy**	**(?)**	**bo**	**ni (?)**	**awe.**	**Stį**
guft:	*ay*	*pidar,*	*ān*	*har*	*māl*	*(ki)*	*bāšad*	*marā*	*dih.*	*Ān*
said:	o,	father,	that	all	property	(that)	was	to-me	give.	That

mánče	**amúste**	**litri**		**dü**	**püträņs-ke**	**beti**	**káti**	**pta.**	**Ä**
mard	*xūd*	*māl*	*(ba)*	*dū*	*pusar*	*taqsīm*	*karda*	*dād.*	*Yak*
man	his-own	property		two	sons-to	having-divided		gave.	A

či	**gerjóre**	**ptyor**	**kaņsté**	**pútruse**	**amúste**	**litri**
čand	*rūzī*	*ba'd*	*kucīktar*	*pusar*	*xūd*	*māl*
few	days	afterwards	the younger	son	his-own	property

wa (?) pséyeti	**guwó.**	**Ste**	**zayitán**	**amúst**		**litri**
girifta	*raft.*	*Ān*	*jā*	*(az)*	*xūd*	*māl*
having-taken	departed.	(In) that	place	(with)	his-own	property

meṇ (?) bulúk	**kušól**	**bo,**	**amúste**	**litri**	**xarj kára.**
(?) *bisyār*	*xūš-ḥāl*	*būd,*	*xūd*	*māl*	*xarj kard.*
very-much	happy	was,	his-own	property	wasted.

Stẹ walta (sic)	**amúst**	**litri**	**xarj kárta**	**aki**	**gulta**
Ān waqt	*(ki) xūd*	*māl*	*xarj kard*	*(dar) ān*	*wilāyat*
(At) the time	(when) his-own	property	wasted	(in) that	country

saxt^{e}	**bo.**	**Anki**	**mánči**	**bulúk**	**luñúm**	**bo.**	**Ste**	**pütrus**
girānī	*šud.*	*Ān*	*mardum*	*xaylī*	*barahna*	*šud.*	*Ān*	*pusar*
dearth	was.	Those	men	very-much	poor	became.	That	son

ä	**mančé-ka**	**naukár**	**bó.**	**Ste**	**mančé**	**samyu**	**xúke**
(pīš-i-) yak	*mard*	*naukar*	*šud.*	*Ān*	*mard*	*firistād*	*xūk-rā*
a	man-to	servant	became.	That	man	sent (him)	pigs

psogáłō.	**Ste**	**pütré**	**otu**	**buti**	**xuk-ka**	**yuto-ṣe**
bi-čarānad.	*Ān*	*pusar*	*gurusna*	*šūda*	*ba-xūk*	*xurāk*
to-graze.	That	son	hungry	becoming	pigs-to	eating-for

vo	**sti**	**de**	**yútosi.**
ki būd	*ān*	*ham*	*mī-xūrd.*
having-been	that	even	ate.

Additional note. Being questioned about the ancient religion of the Kafirs, the Mulla told me that the chief benevolent deity, the Creator, was called *Imro.* His opponent, the evil spirit, Shaytan, was called *Gish.* Spirits were called *tō,* or *toṇ.* The benevolent were called *montō* (he explained this as *parī*), and the malignant,—*yuštō* (*dīv*). The same terms are applied to the wooden idols, *tō,* or *tũ,* the mounted (*suvāra*) figures being called *muntũ.* The term for "priest" is *dablol.* Now-a-days the old religion is almost forgotten.

New books sent to the editor.

Wilhelm Schulze, Emil Sieg und Wilhelm Siegling, Tocharische Grammatik. Im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften bearbeitet. Göttingen 1931. Vandenhoeck & Ruprecht. RM 33.

We have had to wait for the Tokharian Grammar. But now it is out we understand that it has taken long time to prepare. It is a complete analysis of the grammatical system of the language, and on each page we must admire the ingenuosity and acumen which has enabled the authors to show the way through the labyrinth of curious nominal and verbal forms. No attempt is made to assign to the language its proper place within the Indo-European family or to give an etymological explanation of the vocabulary. Some people will regret that such is the case, because they feel convinced that nobody is more qualified to show the way also here. And it must have meant considerable self-abnegation to abstain from such explanations. It is, however, probable that the learned authors have done right. A necessary condition for a comparative treatment is an analysis of the B dialect on similar lines. And we have every reason for feeling indebted to the authors for what they have given us. It is now comparatively easy to read and understand the texts, though it would have been much easier if translations of the Tokharian words had been added to a much greater extent, e.g. everywhere in the paradigmas and in the index. Some fuller remarks on the phonetic system and on the significance of the various grammatical forms would also have made it easier to use the book. But we must be thankful for what we have got. It rarely happens that an unknown and peculiar ancient language like Tokharian is

thoroughly analysed and described in such a masterly and final way a couple of decenniums after its discovery.

Valentino Rapesso, Inni del Rig-veda. Prefazione, introducione e note. II Rig-veda, ii–x. Bologna, Nicola Zanichelli, 1931. Testi e documenti per la storia delle religioni divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni 4.

This second instalment contains ninety hymns, in good translation, with notes, and will be welcome to the student of Indian religions as a handy selection of the most important hymns.

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar. Fasc. 5. Poona 1931.

The edition of the Mahābhārata continues in the same critical spirit. The fifth part takes us down to adhyāya 149 of the Ādiparvan and contains passages of great interest for our appreciation of the critical method followed in the edition. And more than once we have occasion to admire the critical skill and acumen of the learned editor.

Narendra Kumar Dutt, Origin and Growth of Caste in India. Vol. I (c. B.C. 2000–300). London 1931, Kegan Paul, Trench, Traubner & Co., Ltd. 12 s. 6 d.

A well argued comprehensive review of what we know about the origin and oldest history of the Indian caste system, with numerous extracts from the old sources and good indices. The book is very handy when one wishes to see what the old literature has to say about the various problems, and the author's interpretation of the quotations is always clearly distinguishable from the quotations themselves.

B. C. J. Timmer, Megasthenes en de indische maatschappij. Academisch proefschrift. Amsterdam 1930. H. J. Paris.

Miss Timmer's these is a very careful and exhaustive study of the whole Megasthenes question, based on intimate knowledge and

sound criticism. The material has been well collected and arranged, and the book will be extremely useful to everybody who takes up any of the problems connected with the Megasthenes fragments and their relation to Indian sources. The fragments discussed in the these are given in Greek, a feature which is highly recommendable and adds to the usefulness of the book.

B. Ziegenbalgs kleinere Schriften, herausg. von W. Caland. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. XXIX. 2. 1930.

A careful edition of translations from three Tamil collections of aphoristic stanzas, of which only the last one has been published before.

Kern Institute–Leyden. Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1929. Leyden 1931.

The Kern Institute's Annual has become indispensible to every student of Indian archæology and history. The bibliography has been drawn up with great care and the arrangement is excellent. It is preceded by excellent papers by M. Sylvain Lévi on the Boro Budur sculptures in light of the Mahākarmavibhanga, by Dr. Goloubew on exploration in Indo-China, by Dr. Pearson on archæological work in Ceylon and by Dr. Fábri on recent discoveries in Baluchistan and Persia.

Arthur Christensen, Firdausis Kongebog. Köbenhavn, Gyldendalske Boghandel, 1931.

An excellent account of the Shah Namah and a metrical translation of its most important and interesting parts, which shows that Professor Christensen's mastery of Danish is not inferior to that of Persian.

Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige.

Von

Sigmund Mowinckel, Oslo.[1]

Kapitel I. Vorfragen.

§ 1. Kaum zwei der existierenden Darstellungen der Geschichte Israels oder der Kommentare zum Königsbuche stimmen in bezug auf die Jahresdaten der Könige überein. So möchte ich auch einen Beitrag zur Steigerung der Mannigfaltigkeit geben, der jedoch vielleicht einiges besser als bisher geschehen aufklären kann.

Ein Hauptdifferenzpunkt ist das Verhältnis zu den sogenannten ‚Synchronismen' der israelitischen und jüdischen Könige im Königsbuche: ‚im xten Jahre des N. N., Königs von Israel, wurde N. N. König in Juda', und umgekehrt. Seit Wellhausen[2] nimmt man vielfach an, daß die Synchronismen auf späterer Berechnung entweder von seiten des R^{dt}, des Redaktors (Verfassers) des deuteronomistischen Geschichtswerkes Genesis bis II Könige (÷ Priesterschrift), oder eines späteren Bearbeiters beruhen. Dieser Ansicht sind z. B. Benzinger[3] und Steuernagel;[4] auch Kittel[5] stellt tatsächlich seine Berechnungen auf der Grundlage der Regierungslängen an, wenn er auch die Synchronismen für ursprünglich hält. — Dagegen haben schon früher Fr. X. Kugel[6] und in neuester Zeit wieder

---

[1] Gedruckt mit Zuschuß von dem Nansen-Fond.

[2] Jahrbücher für deutsche Theologie 1875, S. 612 ff.

[3] Kommentar zu den Büchern der Könige, in Martis KHCAT., Abt. IX, Freiburg i. B. 1899.

[4] Einleitung in das A. T., Tübingen 1912, S. 352 f.

[5] Geschichte des Volkes Israel II[6], Gotha-Stuttgart 1925, S. 210 ff.

[6] Von Moses bis Paulus, 1922, S. 155 f., 160.

J. Lewy[1] und J. Begrich[2] grundsätzlich von den Synchronismen ausgehen wollen, sind aber trotzdem mehrmals zu verschiedenen Ergebnissen gekommen. — In der Wertung der Synchronismen stimme ich ihnen grundsätzlich zu.

Wenn ich aber dennoch meine, einen neuen Versuch machen zu dürfen, so ist der Grund erstens der, daß Lewy in einem m. A. nach viel zu ausgiebigen Grade mit Mitregentschaften rechnet,[3] hierin Mahler[4] und Kleber[5] folgend, die einen noch reichlicheren Gebrauch dieser Hypothese gemacht haben. Ich halte diese Hypothese für den unerlaubtesten Ausweg von allen. Eine Mitregentschaft mit dem Vorgänger ist in den Quellen nur bei Jôtam von Juda bezeugt;[6] der Verfasser, d. h. R^{dt}, gibt aber die Daten über Jôtams Regierung[7] mit Worten, die es unzweifelhaft machen, daß er wenigstens sie in keiner anderen Weise als bei den anderen Königen gerechnet und aufgefaßt haben will; die (angeblichen) 16 Jahre Jôtams sind nach R^{dt} ohne jede Frage von seiner Thronbesteigung an gerechnet. Eine andere Frage ist, wie die ursprüngliche Quelle sie betrachtet wissen will. Es ist auch an sich ganz unwahrscheinlich, daß man jemals die Regierungsjahre eines Königs von dem Anfang seiner eventuellen Regentschaft als Thronfolger und Stellvertreter des kranken Vaters gerechnet haben sollte; König war der betreffende Thronfolger und Regent damit nicht, und man hat höchstwahrscheinlich alle Urkunden nach den Jahren des noch lebenden und dem Namen nach regierenden Königs datiert. Mit Mitregentschaften darf man nur dann rechnen, wenn sie tatsächlich bezeugt sind, denn sonst würde man unbezeugte geschichtliche ‚Tatsachen' konstruieren, und zwar auf Grundlage

---

[1] Die Chronologie der Könige von Israel und Juda, Gießen 1927.

[2] Die Chronologie der Könige von Israel und Juda [= Beitr. zur historischen Theologie 3], Tübingen 1929. Siehe auch RGG.[2] III, Sp. 442 ff.

[3] Siehe dazu W. Rudolphs Besprechung von Lewys Buch in Theol. Lit. Zeit 1930, Sp. 102 ff.

[4] Handbuch der jüdischen Chronologie 1916, S. 250, 286 ff.

[5] The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralip., in Biblica II, 1921.

[6] II Kg. 15_5.

[7] II Kg. $15_{32\,ff.}$

von Zahlenangaben in Handschriften, die sonst nachweisbar voll von Fehlern sind; dann ist es aber doch eine viel näherliegende Annahme, daß die betreffende mit anderen Daten nicht stimmende Jahreszahl falsch überliefert ist.

Zweitens kann ich den abweichenden Zahlenangaben bei Josephus nicht so vertrauensvoll gegenüberstehen wie Lewy. Denn Josephus hat weder eine hebräische Textrezension noch die Septuaginta benutzt, sondern eine midraschisch erweiterte griechisch geschriebene Quelle, die die alexandrinische Schulweisheit und nur indirekt die Septuaginta (G) wiedergab;[1] was für Fehlerquellen da möglich sind, können wir uns leicht vorstellen.

Drittens bin ich mir bewußt, unabhängig von Lewy und seinen Vorgängern zu dem Standpunkt gekommen zu sein, daß den Synchronismen ein ganz anderer Wert beigemessen werden muß, als es Wellhausen und seine Nachfolger getan haben. Seit mehreren Jahren habe ich mich mit dem Problem der Chronologie beschäftigt, anfänglich Wellhausens Verwerfung der Synchronismen mitmachend und ziemlich großes Vertrauen an die überlieferten Regierungslängen hegend,[2] später bedeutend mehr skeptisch gegen die letzteren.[3] Da blieb mir schließlich, wenn ich überhaupt hoffen sollte, zu einem Resultat zu kommen, kein anderer Ausweg, als einen Versuch mit den Synchronismen zu machen.

Auch was Begrichs Arbeit betrifft, bin ich der Ansicht, daß sie meine eigene erneute Untersuchung nicht überflüssig gemacht hat. Das erste Konzept zu diesem Aufsatz hatte ich fertig, ehe ich mich mit Begrichs Buch bekanntmachte. Ich habe aber sehr viel von ihm gelernt und bin wiederholt von ihm zu erneuten Nachprüfungen meiner Aufstellungen geführt worden, die teils dieselben bestätigten, teils zu einer Revision oder Verwerfung führten.

[1] Siehe G. Hölscher: Artikel ‚Josephus‘ in Pauly-Wissowa-Kroll: Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.

[2] Siehe meinen Aufsatz über das Thema in Svensk Teologisk Kvartalskrift 1925, S. 245 ff.

[3] Siehe meine Nachträge und Berichtigungen zu dem obengenannten Aufsatz in derselben Zeitschrift, 1929, S. 147 ff.

Hier nur einige Worte über meine prinzipielle Stellung zu Begrich.

Verdienstvoll ist bei Begrich die eingehende und klare, fast immer durchschlagende Kritik der älteren Arbeiten. Hier ist nicht viel hinzuzufügen. Verdienstvoll ist ferner vor allem die erschöpfende Zusammenstellung und Behandlung des einschlägigen Materials, darunter auch der in nicht wenigen Fällen wertvollen G-Varianten. Es sei hier ein für allemal auf Begrichs Tabellen, o. W. S. 58—63, hingewiesen. Zu rühmen ist auch die Behandlung aller in Betracht kommenden Stellen und der Versuch, alle überlieferten Daten und Varianten, auch die als falsch befundenen, nach ihrem Aufkommen und Sinn zu erklären. Nie früher ist das Problem einer so eingehenden Untersuchung unterworfen worden, und nie früher wurden die Einzelfragen so scharf gestellt und so konkret ins Auge gefaßt.

Aber damit hängt m. E. auch die eigentliche Hauptschwäche der Arbeit zusammen. Begrich hat zu viel rationell erklären wollen. In jeder Zahlenangabe, in jeder Variante will er einen Ausdruck eines konsequenten, durchdachten chronologischen ‚Systems' finden, und solcher Systeme seien gar viele im Königsbuche vertreten. Dennoch muß aber auch er schließlich vor einigen wenigen Angaben kapitulieren, die sich keinem seiner Systeme fügen wollen. — Ich glaube, daß die Dinge oft viel einfacher liegen, als Begrich annimmt. Viele der Zahlen sind des angewandten Scharfsinnes nicht wert. Wenn man auch nur die äußersten Umrisse der Textgeschichte des A. T., sowohl des TM. als der G, in Betracht zieht, so ist es doch nicht möglich, so wenig, wie Begrich es tut, mit zufälligen Textbeschädigungen und auch mit gedankenlosen Redaktor- und Abschreiberkorrekturen zu rechnen. In der Tat werden solche Kalamitäten eine ziemlich große Rolle gespielt haben. Die alttestamentlichen Texte sind nun einmal keine diplomatarischen Dokumente.

Der zweite Haupteinwand, den ich gegen Begrich erheben muß, ist der, daß er sich erlaubt, zu Resultaten zu kommen, die der chronologischen, synchronistischen Anordnung der einzelnen Königsgeschichten im Königsbuche widersprechen. Denn diese Anordnung,

die Reihenfolge der Geschichten, stammt aller Wahrscheinlichkeit nicht von dem R^{dt}, sondern von der Quelle, und diese wird sie eben auf synchronistische Notizen in dem ihr zur Verfügung stehenden Quellstoffe, der schließlich irgendwie auf die offiziellen Tagebücher (Annalen) zurückgeht (s. unten § 3), aufgebaut haben. Daß z. B. Aḥaz schon im Dezennium vor Päḳaḥ, d. h. aber auch vor Peḳaḥja und gar vor Menaḥem, König geworden sein sollte, ist in allerhöchstem Grade unwahrscheinlich, schon deshalb, weil die Quelle ihn nach den drei Genannten eingereiht hat. Eben in dieser chronologischen Einreihung wird die Quelle sich kaum geirrt haben; jedenfalls müssen in jedem einzelnen Fall dafür starke und überzeugende Gründe gegeben werden.

Und drittens kann ich mich nicht mit der Weise befreunden, in der Begrich mehrfach offenbar quellenhafte, in jeder Beziehung vertrauenswürdige Synchronismen beiseite schiebt, um andere und meiner Ansicht nach weit weniger zuverlässige zu bevorzugen. Ich denke besonders an seine Nichtbeachtung des Synchronismus Ḥizḳija 14. = Zug des Sinaḥêriba II Kg. 18_{13} zugunsten der verdächtigen und widerspruchsvollen Ḥizḳija-Hôšeaʿ-Synchronismen. Oder an seine Verwerfung der ganz unverdächtigen und unerfindbaren Notiz in II Kg. 15_{37} oder des Synchronismus in II Kg. 16_{32}.

Eben aus meiner abweichenden Wertung dieser Quellenstellen ergeben sich bedeutende Abweichungen von Begrich in bezug auf die chronologischen Einzelansetzungen. Das erlaubt mir, meine erneute Untersuchung der Öffentlichkeit zu übergeben.

Es versteht sich von selbst, daß ich dies nicht in der bloßen Form von Randglossen zu Begrichs Arbeit habe tun können. Jede Behandlung dieser Fragen muß als ein organisches Ganzes hervortreten, das in jedem Punkt dem Leser die Möglichkeit der Nachprüfung bietet. Die Einzelfragen greifen überall ineinander über.

*

§ 2. Die alttestamentliche Geschichtsdarstellung in dem großen Werke Genesis bis Königsbuch enthält mindestens zwei verschie-

dene chronologische Systeme. Das eine ist das der Priesterschrift. Es rechnet mit der Schöpfung der Welt als Ära und gibt die Chronologie in der Form von Angaben über das Lebensalter der einzelnen Urväter und Patriarchen sowie über das Alter des Vaters bei der Geburt des Sohnes: soundso alt war A, als er den B zeugte, er lebte noch soundso viele Jahre, und sein ganzes Lebensalter war soundso viele Jahre. Diese Form der P. ist deutlich eine Nachahmung des Schemas des R^{dt} bei den Königen. P. rechnet nach dem babylonischen Kalender, der bis in den Talmud hinein in Gebrauch bei den Juden ist und nach dem der Jahresanfang in den Frühling fällt und Nisan der erste Monat ist.[1] — Die Zahlen, mit denen P. rechnet und die nach der späteren jüdischen Zeitrechnung die Schöpfung auf das Jahr 3761 v. Chr. ansetzen, beruhen in Wirklichkeit nur auf mythologisch-theologischen Spekulationen babylonischen Ursprungs[2] und sind sowohl von archäologischem wie von geschichtlichem Gesichtspunkt aus vollständig wertlos.

Das zweite System ist das deuteronomistische. In der jetzigen Form des Geschichtswerkes, die aus Zusammenarbeitung von P. und R^{dt} entstanden ist, fangen die deuteronomistischen Angaben erst mit dem Exodus an;[3] das letzte Datum ist der Regierungsantritt des Amel-marduk von Babel im Jahre 561 v. Chr.[4] Für die Patriarchenzeit hat R^{dt} vielleicht im Anschluß an die Quelle $\overline{JE}$ gewisse chronologische Daten gegeben,[5] die aber, wenigstens was die Urzeit betrifft, letzten Endes aus denselben babylonischen Traditionsquellen wie die Daten der P. stammen werden und insofern ältere Parallelen zu den mythischen Zahlen dieser Schrift darstellen; von diesem System sind aber nur schwache Spuren übrig, z. B. in der Sintflutgeschichte;[6] es ist bei der Einarbeitung der Priesterschrift entfernt worden.

[1] Ex. 12_2.

[2] Siehe z. B. die Genesiskommentare von Gunkel und von Procksch.

[3] Vgl. I Kg. 6_1.

[4] II Kg. 25_{27}.

[5] Vgl. Gen. 6_3, $50_{22, 26}$.

[6] Gen. $7_{10, 12}$, $8_{6, 10}$.

Es mag vielleicht sein, daß das deuteronomistische chronologische System des Geschichtswerkes nicht von dem eigentlichen Verfasser, dem R^{dt} selber, stammt, d. h. daß dieser sich damit begnügt habe, Synchronismen und Regierungsdaten zu geben, ohne dieselben nach einer künstlichen Systematik (s. unten) zu bearbeiten, und daß diese vielmehr von einem Bearbeiter des Werkes stammt. Grundsätzlich ist das für uns nebensächlich, und das Richterbuch des R^{dt} ist derartig mit dem chronologischen System verwoben, daß es ohne Zweifel am nächsten liegt, den R^{dt} selber für den Urheber zu halten.

Die Epoche der deuteronomistischen Ära[1] ist, wie aus I Kg. 6_1 zu ersehen, die Exodus, der Auszug aus Ägypten. Die Dauer der Wüstenwanderung (‚Regierung‘ des Mose) wird angegeben und danach die Regierungslängen der einzelnen ‚Richter‘ und Könige von Jôšuaʿ bin Nun ab bis Ṣidḳija von Juda. Da nun der Endpunkt, die Eroberung Jerusalems, bekannt ist, könnte man glauben, es wäre nur eine einfache Rechnung, die Jahreszahlen der Könige zu bestimmen. — Stellt man aber den Versuch an, wird man sofort entdecken, daß die Zahlen der judäischen Könige nicht mit denen der israelitischen übereinstimmen, und daß beide Reihen nicht mit den Synchronismen stimmen; dazu kommt, daß man in dieser Weise in unheilbare Kollision mit den wirklich gesicherten Synchronismen gerät, die sich z. B. aus den astronomisch fixierbaren Daten in der babylonisch-assyrischen Geschichte ergeben.[2]

Betrachtet man nun das chronologische System des R^{dt}, so sieht man bald, daß hier eben ein auf künstlicher Schematisierung

---

[1] Es sei hier ausdrücklich gesagt, daß von einer wirklichen, jemals im praktischen Gebrauch gewesenen ‚Ära‘ nicht die Rede ist, sondern von einer privaten ‚wissenschaftlichen‘ Berechnung der deuteronomistischen Schriftsteller; eine Ära hat Israel nie gehabt, sondern nur nach Königsjahren gerechnet; das Volk hat daneben auch nach merkwürdigen Ereignissen gerechnet, z. B. nach dem bekannten Erdbeben (Am. 1_1). Die erste wirkliche Ära in Vorderasien ist die seleukidische; die sogenannte Ära Nabonassars ist nie in offiziellem Gebrauch gewesen, sondern ist eine viel spätere, von Ptolemäus um 150 n. Chr. zu wissenschaftlichen Zwecken berechnete Ära.

[2] Siehe z. B. die Tabelle bei Fr. Buhl: Jesaja ^{2}, København-Kristiania 1912, S. XII.

beruhendes Gebilde vorliegt.[1] Wenn die Zeit zwischen dem Auszug und dem Anfang des Tempelbaues Salomos mit 480 Jahren angesetzt wird, so sind diese 480 als 12 × 40, d. h. als 12 Idealgenerationen gemeint; diese 12 Generationen sind von 12 Richtern und Königen: Mose, Jôšuaʿ, ʿOtniel, Ehud, Barak, Gideon, Jiftaḥ, Šimšon, ʿEli, Samuel, Saul und Dawid vertreten, und die angegebenen ‚Regierungslängen‘ sind rein schematisch: Mose 40 + Jôšuaʿ x + ʿOtniel 40 + Ehud 80 + Barak 40 + Gideon 40 + Jiftaḥ 6 + Šimšon 20 + ʿEli 40 (G: 20) + Samuel 20 + Saul x + Dawid 40 + 71 Jahre der ‚Bedrückung‘ während der Richterzeit + die ersten 3 Jahre Salomos = 440; die hier noch fehlenden 40 (bzw. 60) Jahre sind auf Jôšuaʿ und Saul zu verteilen, bei denen die Angaben jetzt fehlen, bei Saul jedoch in Spuren vorhanden sind.[2] Das ist reine Konstruktion, was schon daraus hervorgeht, daß z. B. ʿOtniel keine geschichtliche Person, sondern Heros eponymos eines kalibbitischen Klans ist. — Beachtet man nun, daß die von R^{dt} überlieferte, ohne Frage zu hoch angesetzte Summe der Regierungslängen der judäischen Könige vom Anfang des Tempelbaues bis zum Fall Jerusalems 430 Jahre ausmachen, so ist es doch, wie Wellhausen gesehen hat, ziemlich klar, daß R^{dt} ein System vor Augen hatte, nach dem der Tempelbau gerade in der Mitte der ganzen Geschichte stand, und daß jene 430 Jahre nach Ansicht des R^{dt} mit 50 ihm und seinen Lesern bekannten oder anderswo in der ursprünglichen Gestalt seines Geschichtswerkes angegebenen Jahren zu supplieren wären, nach deren Ablauf die von ihm ins Auge gefaßte Periode der israelitischen Geschichte voll war und einer neuen Platz gemacht hatte. Fragt man, an welchen Endpunkt als Abschluß der zu postulierenden 480 Jahre nach dem Tempelbau R^{dt}, der nicht ‚während des Exils‘,

[1] Siehe, neben Wellhausen in Jahrb. f. prot. Theol., Cornill: Einleitung in das A. T.[7], Tübingen 1913, S. 97f. — Über die älteren Arbeiten siehe Begrich, o. W. S. 10ff.

[2] I Sam. 13_1. — Bei ʿEli hat G richtig 20, statt 40 in TM.; so bleiben 60 für Jôšuaʿ und Saul. Wahrscheinlich wollte R^{dt} Saul 20 und Jôšuaʿ 40 Jahre geben; so wurde J. ein jüngerer Zeitgenosse des Mose und bei dem Auszuge 30 Jahre alt, während Mose damals 80 zählte, vgl. Dtn. 34_7 (120 ÷ 40 der Wüstenzeit).

sondern erheblich später schrieb, gedacht hat, so kann kaum zweifelhaft sein, daß es die Zeit der Wiedererrichtung gewesen ist. Welches Ereignis für ihn den Anfang der Wiederherstellung gebildet habe, dürfen wir nicht mathematisch nach unserer Kenntnis der Chronologie der Zeit nach 587 berechnen, etwa so: 587 ÷ 50 = 537 = (ungefähr) erstes Jahr des Kyros als König von Babel; denn wir können nicht wissen, ob R^{dt} die wirkliche Dauer des Zeitraumes zwischen dem Fall Jerusalems und der Eroberung Babels gekannt habe.[1] Nur soviel können wir sagen, daß der Endpunkt der zu den 430 hinzuzurechnenden 50 Jahre für R^{dt} das Jahr war, in dem der Bau des neuen Tempels angefangen wurde; denn wenn der Tempelbau für R^{dt} der Hauptpunkt der ersten Periode der Geschichte war, so wird auch der Neubau für ihn eine Epoche gebildet haben.[2] — Eine

---

[1] Die frühnachexilische (s. Hölscher: Hesekiel, Gießen 1924, S. 61 ff.) Stelle Ezek. $4_{4\,ff.}$ gibt die Strafzeit Judas, d. h. das ‚Exil' vom Fall der Stadt bis zur Wiedererrichtung, mit 40 Jahren an, hat somit die Zeit vor Babels Fall — denn dieses Ereignis ist das früheste, an das der Verfasser gedacht haben kann — zu kurz angesetzt. So kann auch R^{dt} mit seinen 50 Jahren an den Tempelbau unter Darius gedacht haben, den Zeitraum zu kurz schätzend.

[2] Die von Begrich (S. 15) geäußerten Zweifel an dem Vorhandensein des von Wellhausen und anderen behaupteten deuteronomistischen Systems überzeugen nicht. Allerdings ist es auffallend, daß der Schlußpunkt der 480 Jahre nach dem Tempelbau nicht angegeben ist. Ist es aber sicher, daß II Kg. 25_{27-30} wirklich den ursprünglichen Abschluß des Geschichtswerkes gebildet habe? Man muß doch zugeben, daß jene Notiz ein merkwürdiger Schluß ist und daß sie viel eher danach aussieht, auf etwas Folgendes vorbereiten zu wollen. Der Verfasser des Königsbuches, R^{dt}, hat ohne Zweifel die Wendung nach dem Fall des neubabylonischen Reiches hinter sich; sein Werk ist überhaupt für die wiederhergestellte Gemeinde als warnendes Lehrbuch der Kirchengeschichte geschrieben; noch deutlicher ist die nachzerubabelsche Abfassung des Buches, wenn Hölscher darin recht hat, daß das von R^{dt} überall vorausgesetzte Gesetzbuch D erst um 500 v. Chr. entstanden ist, was ich glaube. Schrieb aber R^{dt} nach 538 und sogar nach 520 ff., so liegt auch die Annahme sehr nahe, daß er auch von der Restauration berichtet habe, und daß die Notiz in II Kg. 25_{27-30} eben zu diesem Bericht hinüberleiten sollte. Die ursprüngliche, zu postulierende Fortsetzung von II Kg. ist aber von den Späteren getilgt worden, selbstverständlich weil sie weit mehr in Übereinstimmung mit der nüchternen Wirklichkeit stand als die spätere, höchst ungeschichtliche chronistische Legende in Ezra 1 ff. (zum legendarischen Charakter des

Chronologie aber, die auf solche Konstruktionen baut, ist für uns ziemlich unbrauchbar. — Andererseits gibt eben die Einsicht in die Art dieses Systems eine Erklärung davon, daß die Regierungslängen der späteren judäischen Könige anscheinend soviel ungenauer sind als die der älteren (s. unten): sie sind eben künstlich gedehnt worden, um die 12 × 40 Idealgenerationen voll zu machen.

*

§ 3. Die chronologischen Daten betreffend der israelitischen und jüdäischen Könige gibt R^{dt} in der Form von Synchronismen. Daß diese, wie Wellhausen meinte, lediglich auf späterer Berechnung auf Grund der angegebenen Regierungslängen beruhen sollten, ist an sich unwahrscheinlich, oder richtiger: ist eine völlig unbegründete Annahme. Später als R^{dt} selber kann diese Berechnungsweise jedenfalls nicht sein, denn R^{dt} hat selber die Könige nach dem synchronistischen System geordnet.

Nun wissen wir aber, daß man im alten Orient solche synchronistische Darstellungsweise auch sonst benutzte. Beweise dafür sind unter anderem die synchronistischen Tabellen aus Assur,[1] zu denen sich jetzt neuere, z. T. noch höher hinaufreichende Funde an-

---

Berichtes s. Hölscher in Kautzsch-Bertholet[4]). Von dieser Vermutung aus läßt sich auch die Frage nach der Quelle des Chronisten in Ezra 1ff. und nach einem geschichtlichen Kern des Berichtes etwas positiver beantworten, als Hölscher es tut; Chr. wird eben auch hier aus dem — midraschisch erweiterten — Werke des R^{dt} geschöpft haben. So erklärt sich z. B. der eben nur zur Not überarbeitete nüchterne Kern in Ezra $3_{12f.}$; aus der Quelle können auch Namen wie Mithredat und Šešbaṣṣar in Ezra 1 stammen. — Ist dies einigermaßen richtig, so kann es auch geschichtlich sein, daß schon unter Kyros einige Juden, darunter Dawididen, nach Judäa zurückgekommen sind, wenn auch der chronistische Bericht von einer damaligen Rückkehr der Exulanten und die Beziehung der Liste Ezra 2 auf eine derartige Rückkehr ganz und gar ungeschichtlich ist, und so kann es auch geschichtlich sein, daß man schon damals einen Versuch machte, den Tempel notdürftig zu errichten. Dann sind die 50 Jahre, die R^{dt} zwischen 587 und den Anfang der Restauration ansetzt, annähernd richtig.

[1] Übersetzt von Ebeling in Gressmanns Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.[2] (AOTB.), Berlin-Leipzig 1926, S. 333ff.

geschlossen haben;[1] besonders ist aber auf die Babylonische Chronik[2] zu verweisen. Als typisches Beispiel der Darstellungsweise der letzteren sei zitiert: ‚Im Jahre 9 Nabûnaṣirs setzte sich Ummanigaš in Elam auf den Thron. Im Jahre 14 Nabûnaṣirs wurde dieser krank und starb in seinem Palaste. 14 Jahre regierte Nabûnaṣir über Babel' (I 9—12). — Diese Art der Geschichtsschreibung geht ohne Zweifel auf die Form der ‚Hoftagebücher', der ‚Annalen' zurück. Das zitierte Beispiel zeigt, daß es Sitte war, in diesen etwa auch Todesfälle und Regierungsantritte der Nachbarkönige aufzuzeichnen; solche Begebenheiten gaben ja zur Aussendung von Kondolenzbotschaften und Gratulationsgeschenken Anlaß.

Nun hat aber R^{dt}, wie von allen kritischen Forschern längst angenommen, sicher keinen Zutritt zu den alten israelitischen und judäischen Reichsannalen gehabt. Man darf sogar behaupten, daß diese damals längst nicht mehr existierten. Was R^{dt} von Tatsächlichem bietet, hat er von seiner Quelle, die eben ein Erzählungsbuch (eine ‚Saga'), keine Annalen, gewesen ist. Diese Quelle war für die Zeit von der Schöpfung bis Salomos Regierungsantritt sicher $\overline{\text{JE}}$, die Zusammenarbeitung von Jahwist und Elohist; höchstwahrscheinlich lag aber diese Quelle auch für die ganze Königszeit vor; seit der Reichsteilung I Kg. 12 kommt aber ausschließlich E zu Worte.[3] — Dem sei nun aber wie ihm wolle; jedenfalls muß man annehmen, daß R^{dt} auch die Synchronismen und mit diesen auch die ganze synchronistische Anordnung der Könige von seiner Quelle übernommen hat. Denn von den ursprünglichen Annalen hat er sie, wie gesagt, nicht; ist aber synchronistische Darstellungsweise im alten Orient üblich gewesen, so ist es weit wahrscheinlicher, daß diese Art schon von dem ersten Geschichtsschreiber $\overline{\text{JE}}$, bzw. E

[1] Siehe E. T. Weidner: Die Könige von Assyrien. Neue chronologische Dokumente aus Assur [= MVAG. 26. Jahrg., Heft 2], Leipzig 1921.

[2] AOTB.[2], S. 359ff.

[3] Siehe Hölscher: Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, in Eucharisterion [= Forschungen z. Lit. u. Relig. d. A. u. N. T., Neue Folge, 19; Göttingen 1923] I, S. 158ff.

verwendet worden ist, als daß sie von einem Bearbeiter wie R^{dt} geschaffen worden sei, der keine andere Kunde über die Dinge besaß, als die ihm von der Quelle gebotene.[1]

Sind aber die Synchronismen ursprünglich, so ist schon hier a priori zu sagen, daß diese in textlicher Hinsicht viel besser geschützt sind als die Daten über die Regierungslängen. Diese konnte jeder Abschreiber schnell zusammenrechnen und nach vermeintlich besserem Wissen oder einem System ändern; das Umrechnen der Synchronismen war aber eine viel schwierigere Sache. So gibt es offenbar Fälle, wo die Regierungslängen und die Synchronismen nicht übereinstimmen; so stimmen die Angaben in II Kg. 14_{23} nicht mit denen in II $15_{1, 8}$; die in II 16_2 nicht mit denen in II 18_2 usw. Daß die Regierungslängen z. T. absichtlich nach dem deuteronomistischen System geändert worden sind, haben wir schon erwähnt; die Beweise dafür werden wir später sehen. — So darf man im allgemeinen den Synchronismen größeres Vertrauen als den Regierungslängen entgegenbringen. — Noch einleuchtender wird dies, wenn Lewy darin recht hat, daß die babylonisch-assyrischen Chroniken als quellenhaftes Gut nur die Synchronismen vorfanden, die Regierungsdauern aber auf Grund jener ausgerechnet haben. Dann wird man vermuten dürfen, daß es sich nicht anders mit den Regierungsdauern in der israelitisch-judäischen Geschichtsschreibung verhält.

Selbstverständlich können auch die Synchronismen von den Abschreibern falsch geschrieben worden sein; sie können auch gelegentlich von späteren Redaktoren absichtlich nach den (geänderten) Regierungslängen umgerechnet worden sein; in einem Fall ist es beim ersten Blick offenbar, daß dies stattgefunden hat: in der Angabe über den Regierungsantritt des Aḥaz, der nach der ganz unmöglichen Regierungslänge des Päḳaḥ (20 Jahre) angegeben wird.[2] Andere Fälle werden wir unten sehen.

*

[1] Vgl. zur ganzen Frage Begrich, o. W. S. 1—10.

[2] II Kg. 15_{27}, 16_1.

§ 4. a) Eine besondere Schwierigkeit liegt nun darin, daß wir nicht ausdrücklich wissen, wie die Israeliten ihre Königsjahre gerechnet haben. Wie war das Verhältnis zwischen Königsjahr und Kalenderjahr? — Daß man die offiziellen Urkunden, Kontrakte u. dgl. nach Königsjahren datiert hat, dürfen wir voraussetzen; das war Sitte im alten Orient,[1] dürfte auch aus der Datierungsweise der Quelle des Königsbuches hervorgehen.

Soll aber eine solche Datierungsweise praktisch brauchbar sein, muß ein festes Verhältnis zwischen Königs- (Eponym-, Konsul- usw.) Jahr und Kalenderjahr bestehen. Das allereinfachste ist, die Kalenderjahre nach dem König (Eponym, Konsul usw.) zu bezeichnen. Zwar kommt es auch vor, daß das Königsjahr mit dem tatsächlichen Regierungsantrittstag des Königs anfängt und somit nicht mit dem sonst in dem betreffenden Lande gebräuchlichen Kalenderjahr zusammenfiel; so war es z. B. in Norwegen im Mittelalter. In dem alten Orient dagegen ist das Königsjahr unseres Wissens immer ein richtiges Kalenderjahr gewesen.

Es fragt sich dann, wie früh man in Israel ein festes Kalenderjahr besessen hat. Ein solches setzt in der Tat, trotz aller gegenseitigen Behauptungen,[2] schon der Dekalog des J[3] mit seinem festen Neujahrstermin voraus. Daß damit ein in den Herbst fallender Termin gemeint ist, ist auch sicher:[4] das Herbstfest, das spätere Sukkotfest, soll ‚bei der Wendung' oder ‚bei dem Ausgang' des Jahres gefeiert

[1] Dagegen hat man nicht immer die Jahre numeriert. Im alten Babylonien wurde zeitweise jedem einzelnen Jahr ein bestimmter Name gegeben, z. B. ‚Jahr, in dem der König N. N. den Kanal N. N. grub'. In Assyrien hatte man die Sitte des Eponymats: jedes Jahr erhielt seinen Namen nach einem hohen Beamten, der der *limu* = Eponym des betreffenden Jahres war. Die Sitte dürfte auf das Königsjahr zurückgehen.

[2] Neuestens wieder H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, Göttingen 1928, S. 109.

[3] Ex. 34_{22}, vgl. 23_{16} (E). Zu dem jahwistischen Dekalog vgl. Mowinckel: Le Décalogue, Paris 1927, S. 19 ff.

[4] Siehe Wellhausen: Prolegomena[3], S. 95. — Daß das Herbstfest Neujahrsfest war, hat Volz: Das Neujahrsfest Jahwes, Tübingen 1912, nachgewiesen; vgl. auch Mowinckel: Psalmenstudien II, Kristiania [Oslo] 1922, S. 85—89.

werden. Dieses Kalendersystem ist sicher keine israelitische Erfindung der Wüstenzeit, sondern von den Kanaʿanäern übernommen; wahrscheinlich liegt altbabylonischer Einfluß zugrunde.[1] — Daß dieses altisraelitische Jahr ein zwölfmonatiges Lunisolarjahr gewesen ist, dürfen wir auch voraussetzen; der babylonische Kalender hat immer mit zwölf Mondmonaten gerechnet,[2] und anders ist es wohl nie in geschichtlicher Zeit in Israel gewesen; der sogenannte Bauernkalender aus Gäzär mit seinen acht namhaft gemachten Monaten der agrarischen Arbeiten kann das Gegenteil nicht beweisen.[3] Das Kalenderjahr ist aber in Kanaʿan, bzw. Israel, unseres Wissens, nie ein reines freilaufendes Mondjahr gewesen wie in Islam, sondern hat immer die Beziehung zu dem Wechsel der Jahreszeiten, dem Naturjahr, das für die religiösen Feste normierend war, beibehalten; wir dürfen daher mit recht großer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß man noch in vorexilischer Zeit den babylonischen Schaltmonat übernommen hat, wenn man auch keine festen Regeln für die Einschaltung gehabt hat. Endlich dürfen wir auch vermuten, daß in älterer Zeit der Anfang des Monats von dem Vollmond, nicht wie später von dem Neumond, aus gerechnet wurde;[4] das ist aber für unsere Untersuchung ohne Bedeutung.

Was nun den genauen Zeitpunkt des herbstlichen Jahresanfangs in älterer vorexilischer Zeit betrifft, so sind wir darüber nicht unterrichtet. Es ist aber in dieser Verbindung nebensächlich, ob das Eintreten der Regenzeit oder das Ende der Obsternte (der Weinlese) oder etwa der dem Herbstäquinoktium am nächsten liegende Vollmond (bzw. Neumond) als Anfang des Jahres galt. Da aber nach I Kg. 12_{32} das Herbstfest im Nordreiche in dem 8. Monat (nach späterer, babylonisierender Monatszählung) = Marḥäšwan = Oktober-

---

[1] Der Name des 7. Monats in Babylonien: Tešritu bedeutet ‚Anfang‘. Später fing in Babylonien-Assyrien das Jahr im Frühling an: Nisan der 1. Monat.

[2] Siehe B. Meißner: Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 394ff.

[3] Vgl. Marti: ZATW. 1909, S. 222ff. Literatur bei Lidzbarski: Ephemeris III, S. 36 ff. [Neustens: J Lindblom, Acta Academiae Aboensis, Humaniora VII. Kor.-Zusatz].

[4] Spuren davon siehe Mowinckel: Psalmenstudien II, S. 86ff.

November gefeiert wurde, so darf man annehmen, daß wir hier die alte Sitte vor uns haben, nicht, wie R[dt] behauptet, eine antijudäische Neuerung, und daß somit das Eintreten der Regenzeit als Neujahrszeit galt.[1] — Zu dieser ganzen Frage kann ich jetzt auf Begrichs Ausführungen, o. W. S. 77—89, verweisen, wo der Beweis für das kalendarisch fixierte Jahr mit Herbstanfang noch einmal unwiderlegbar geliefert ist.

Dagegen kann ich Begrich nicht zustimmen, wenn er es als bewiesen betrachtet, daß man in Juda schon vor 620 zu dem babylonischen Frühjahrskalender übergegangen sei (o. W. S. 70 ff.). Die Beweise für diese Ansicht findet er in II Kg. $25_{3, 8}$, Jer. 39_2, 52_6, 36_9, $41_{1\,ff.}$ Zuzugeben ist, daß man, wenn man hier die Monatsnummer auf die wirkliche Nummer der Monate innerhalb des betreffenden Jahres des Ṣidḳija usw. bezieht, zu Frühlingsanfang des Jahres kommen muß. Zuzugeben ist ferner, daß die nachexilische Zeit den babylonischen Kalender mit Frühlingsanfang übernommen hat; so rechnen schon das Ḥaggaibuch und das Zakarjabuch. — Da es nun aber unleugbare Tatsache ist, daß die nachexilischen Redaktoren z. B. in I Kg. $6_{1, 38}$, 8_2 zu den alten Monatsnamen der Quelle, die sicher mit Herbstanfang rechnete, die Monatsnummer nach der Rechnung des Frühlingsanfangs hinzugefügt haben, so ist es mindestens ebenso wahrscheinlich, daß derselbe Fall auch in den oben genannten Stellen, die ebenso durch die Hände der deuteronomistischen, bzw. nachdeuteronomistischen Redaktoren gegangen sind, vorliegt. Da nun sonst in allen alten Quellenaussagen, die

[1] Die volkstümlichen Obst- und Weinlesefeste (vgl. Ri. $9_{27\,f.}$) sind somit ursprünglich nicht in dem Sinne Neujahrsfeste, daß sie mit den ersten Tagen des neuen Jahres zusammenfallen. Sie sind vielenorts in den letzten Tagen des alten Jahres begangen worden; vielleicht hat man hie und da daneben auch kultische Neujahrriten, etwa mit magischen Regenzeremonien, gefeiert. In Jerusalem sind aber alle solche um das Neujahr verrichtete Riten in einen Festkomplex gesammelt worden: Laubhüttenfestzeit, und hier hat man den Jahresanfang vorgerückt und mit dem Laubhüttenfest zusammengelegt; der Jahresanfang fiel dann in September-Oktober (‚im 7. Monat' babylonisch). Älter als ein fixierter Neujahrstag ist überhaupt eine mehr unbestimmt abgegrenzte Neujahrszeit mit verschiedenen Festlichkeiten. Vgl. Begrich, S. 80ff.

für diese Frage in Betracht kommen, Jahresanfang im Herbst vorliegt, und da dieses Kalendersystem somit das seit Jahrhunderten, vielleicht seit einem Jahrtausend oder mehr, eingebürgerte und somit nationale palästinische Sitte war, so ist es im voraus sehr unwahrscheinlich, daß man in Juda noch während des nationalen Königtums zu einem fremden System übergegangen wäre, das in dem öffentlichen und Geschäftsleben anfänglich eine heillose Verwirrung angestiftet hätte. Dafür braucht es weit stärkere Beweise als jene von den deuteronomistischen Redaktoren geformten Stellen. Der Übergang zu dem babylonischen Kalender erklärt sich aber ungezwungen aus der Zeit nach dem Fall des Staates, als Juda allmählich aramaisiert und babylonisiert wurde, und wo das ganze öffentliche Leben sich von selbst nach den Formen der kulturell und politisch überlegenen Oberherren im Lande einrichtete. — Mag sein, daß schon die Form des Festkalenders in Dtn. 16 die Frühlingsrechnung voraussetzt, wie Begrich meint (o. W. S. 89 f.); das ist aber gegebenenfalls nur ein Beweis mehr dafür, daß die ganze führende alttestamentliche Wissenschaft seit de Wette sich hinsichtlich der Datierung des Deuteronomiums auf Irrwegen befunden hat, und daß Hölscher mit seiner Ansetzung des Buches in die Zeit um 500 v. Chr. durchaus im Recht ist.[1]

Es muß somit dabei bleiben, daß die ganze Königszeit aller Wahrscheinlichkeit nach mit Herbstanfang des Jahres gerechnet hat. Und wenn Begrich sich als Stütze seiner Hypothese vom Frühlingsanfang etwa seit Mitte des 7. Jahrhunderts auf das Zahlenexperiment bei Ausrechnung der überlieferten Daten für die letzte Königszeit beruft, so kann ich als Stütze meiner Auffassung dasselbe tun: die Daten stimmen ganz mit den bekannten sicheren Synchronismen unter Voraussetzung des Jahresanfangs im Herbst.

*

b) Hat man aber in Israel ein festes Kalendersystem gehabt, so muß man, solange keine gegenseitigen Instanzen vorliegen, an-

[1] Siehe ZATW. 1922, S. 161 ff.

nehmen, daß es eben dieses Kalenderjahr war, das als Königsjahr gerechnet wurde. Das ist um so wahrscheinlicher, als alles für einen uralten Zusammenhang mit einem alten babylonischen Kalender, der auch Herbstanfang hatte, spricht: der 7. Monat nach dem herrschenden babylonischen System heißt *tišritu*, was ‚Anfang' bedeutet, und in Uruk wurde das Neujahrsfest im Monat tišri gefeiert;[1] dann hat aber Israel ein festes Kalenderjahr besessen, noch ehe es Könige hatte, was sehr für die Identität von Königsjahr und Kalenderjahr spricht.

Diese Identität wird dann auch von sämtlichen Forschern mit Ausnahme von Mahler[2] angenommen; seine Gründe sind aber von Begrich widerlegt worden.[3] Für die Identität sprechen die uns bekannten orientalischen Analogien: Assyrien, Babylonien, Ägypten während der 2., 12. und 26. Dynastie und der römischen Kaiserzeit,[4] daneben der Umstand, daß diese Rechnung die einzig praktische ist. Gegen die Identität sprechen keine bekannten Instanzen.

*

c) Es fragt sich dann: wie wurden die Königsjahre gezählt? Der alte Orient kennt zwei Hauptarten der Zählung: Erstens die antedatierende, die das Todesjahr eines Königs bis zum nächsten Neujahrstag ihm voll anrechnet und dabei zugleich den zwischen dem Tod des Königs und dem nächsten Neujahrstag liegenden Teil des Todesjahres als erstes Jahr des Nachfolgers rechnet; mit dem genannten Neujahrstage fängt dessen zweites Jahr an. So in Ägypten während der 2., 12. und 26. Dynastie[5] und während der römischen Kaiserzeit.[6] Eine kurze Regierung, in die ein Neujahrstag fällt, muß mit zwei Jahren gezählt werden; fällt die ganze Regierung

[1] Siehe S. A. Pallis: The Babylonian Akîtu Festival [Det Kgl. Danske Videnskaberens Selskab, Hist.-filol. Meddelelser XII, 1], København 1926, S. 30f.

[2] Handbuch der Chronologie 1916, S. 236—242.

[3] O. W. S. 67 ff.

[4] Begrich S. 69.

[5] Siehe Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, 2, S. 32.

[6] Mir von meinem Kollegen S. Eitrem mitgeteilt.

eines Königs zwischen zwei Neujahrstage, bleibt sie bei der Bezeichnung der Jahre außer Betracht oder wird, wenn sie überhaupt angeführt werden soll, mit ihren wirklichen Monaten oder Tagen angegeben. Die Thronwechseljahre werden hier somit doppelt gezählt; will man angegebene Regierungslängen addieren, muß man von jedem Posten 1 abziehen.

Das zweite System ist das postdatierende: das Todesjahr eines Königs wurde als sein letztes (xtes) Jahr bezeichnet, das erste des Nachfolgers fing erst mit dem ersten Neujahrstage nach dem Tode des Vorgängers an. Das Kalenderjahr, in dem ein König A starb, konnte als ‚xtes Jahr des A' oder (nachher) mehr populär: ‚Todesjahr des A' bezeichnet werden. Derjenige Teil dieses Jahres, der zwischen Tod und Neujahrstag fiel, wurde als ‚Regierungsanfang des Königs B', babylonisch *rêš šarrûti ša B*, assyrisch *šurrat* (*šurru*) *šarrûti ša B* bezeichnet. So in Babylonien und Assyrien. Regierte ein König nur wenige Monate, so kam es darauf an, ob er einen Neujahrstag erlebte; in diesem Falle wurde er mit einem Jahr gezählt; fiel seine ganze Regierung zwischen zwei Neujahrstage, wurde ihm kein eigenes Jahr zugerechnet; er mußte dann, wenn überhaupt, mit seinen wirklichen Wochen oder Monaten angegeben werden.

Die antedatierende Weise ist wohl für eine primitivere Zeitrechnung die nächstliegende; die Doppelzählung der Thronwechseljahre ist das unvollkommenere System. Wir können daher erwarten, dieses System jedenfalls am Anfang der israelitischen Königszeit zu finden. Und mit Recht macht Begrich darauf aufmerksam, daß die ersten Könige unter starkem ägyptischen Einfluß gestanden haben.[1] Rühl hat versucht zu beweisen, daß die israelitisch-judäischen Königsjahre überhaupt antedatierend gezählt sind.[2] Wie wir unten sehen werden, stimmen die überlieferten Regierungslängen für Israel und Juda zwischen der Reichstrennung und der Revolution Jehus miteinander überein, unter Voraussetzung der Doppelzählung der Thronwechseljahre. Ich glaube daher, wie auch Begrich, mit der Richtig-

[1] Begrich, o. W. S. 93.

[2] Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1895, S. 44 ff.

keit der Auffassung Rühls für die ältere Zeit rechnen zu dürfen. Denn mögen die angegebenen Regierungslängen richtig oder falsch, quellenhaft oder vom Sagaschreiber (E) auf Grund quellenhafter Synchronismen errechnet sein, so wird doch derjenige, der die Berechnung anstellte oder vielleicht überlieferte Zahlen einer Theorie zuliebe veränderte, dies in Konsequenz mit den ursprünglichen Angaben und somit unter bewußter oder unbewußter Beibehaltung der ursprünglichen Zählungsweise getan haben.

Andererseits liegt die Möglichkeit sehr nahe, daß man in der Assyrerzeit, d. h. irgendwann nach Aḥaz, als der kulturelle und religiöse Einfluß Assyriens außerordentlich groß war, auch zu dem postdatierenden babylonischen System der Zählung der Königsjahre übergegangen ist. Denn wir finden im A. T. sowohl die Datierung nach dem Todesjahr eines Königs,[1] die die Anrechnung des vollen Jahres voraussetzt, als auch die Datierung nach dem ‚Regierungsanfang' des N. N.,[2] die der babylonischen Bezeichnungs- und Berechnungsweise entspricht; sogar die Terminologie zeigt wörtliche Übereinstimmung: das hebräische *rēšiṯ mamlūḵāṯ lᵉ-N. N.* ist wörtliche Übersetzung des akkadischen *rēš šarrûti ša N. N.* — Wie wir sehen werden, stimmen die überlieferten Regierungslängen der letzten vier judäischen Könige genau mit den bekannten Endpunkten des Zeitraumes unter Voraussetzung der Postdatierung. Der Gang der Geschichte in Juda spricht dann dafür, daß wir diese Zählungsweise erst für die Zeit nach Ḥizḳija geltend machen dürfen. Lewys Vermutung dagegen, daß der Übergang von Antedatierung zu Postdatierung in Israel unter Zakarja und in Juda unter ʿAzarja stattgefunden habe, ist kaum mit dem Verlauf der politischen Geschichte vereinbar; so schnell sind die fremdländischen Neuerungen kaum angenommen worden.

*

§ 5. Es gilt nun, einige feste Punkte zu finden. Die einzigen absolut sicheren Daten sind die assyrischen Synchronismen

---

[1] Jes. 6_1.

[2] Jer. 26_1, 27_1, 28_2, 49_{34}.

aus den zeitgenössischen Inschriften. Denn die Zahlen im A. T., auch die Synchronismen, können korrigiert, zum mindesten von Abschreibern verschrieben sein, und sind es auch nachweislich des öfteren; die assyrischen Inschriften aber geben uns die originalen oder beinahe originalen offiziellen Aufzeichnungen der mit den Begebenheiten gleichzeitigen Generation. Diese Inschriften sind nun häufig als Annalen geführt. Dazu kommt, daß man in Assyrien in der in Frage kommenden Zeit genaue Jahreslisten führte, die sogenannten Eponymenlisten, in denen jedes Jahr nach seinem ‚Eponym', akkadisch *limu*, bezeichnet wurde; jedes Jahr hatte seinen Namen nach einem der höchsten Staatsbeamten, die der Reihe nach Eponymen waren. In diesen Listen ist oft für jedes Jahr das in dasselbe fallende wichtigste Ereignis verzeichnet worden, darunter vor allem die Kriegszüge der Könige. Da nun unter diesen Angaben sich auch oft astronomische Beobachtungen finden, z. B. über Sonnen- und Mondesfinsternisse, so kann die Chronologie der späteren assyrischen Könige mit absoluter Sicherheit bestimmt werden. — Zu diesen Keilschrifttexten kommen auch wirkliche Chroniken, die allerlei Jahresangaben enthalten.

Die festen Punkte, die wir so erhalten, sind bekanntlich:

a) 853, Frühsommer, Schlacht bei Ḳarḳar; Aḥab von Israel Teilnehmer;

b) 841, Sommer, Jehu von Israel bezahlt dem Šulmanu-ašaridu III Tribut;

c) 738, Sommer, Menaḥem von Israel bezahlt dem Tukulti-apil-ešarra Tribut;

d) 734/3 Aḥaz von Juda bezahlt dem Tukulti-apil-ešarra III Tribut;

e) 733/2 Thronbesteigung des Hôšeaʿ von Israel;

f) 721, Anfang, oder schon Dezember 722, Samarias Eroberung.

g) 720 Ḥamat, Arpad, Ṣimirra, Damaskus und Samaria im Aufstand gegen Šarrukînu, mit Hilfe von Gazza und Ägypten.

h) 711, Sommer, Śarrukînu XI erobert Ašdod, Juda war am Aufstand beteiligt, zahlte aber rechtzeitig Tribut; der Name des Königs nicht genannt, aber sicher Ḫizḳija;

i) 701, Sommer, Feldzug des Sinaḫêriba nach Palästina; Ḫizḳijas Straftribut;

j) 587, Sommer, Jerusalems Eroberung.

Ohne Interesse für unser Thema ist der Westlandzug des Adad-nirari III im 5. Jahre desselben, d. h. 801, da der Name des tributzahlenden israelitischen (Bît-ḫumria) Königs nicht genannt wird;[1] es war, wie sich unten zeigen wird, Jôʾaš.[2]

Von geringerer Bedeutung für unser Thema ist ebenfalls die Erwähnung des Manasse von Juda unter den Tributären des Ašur-aḫ-iddin im Jahre 673, siehe die Übersetzung des Textes von Ebeling in AOTB.², S. 357f.; denn daß Manasse in diesem Jahre König war, hilft uns nicht weiter.

Dasselbe gilt von der Erwähnung des Manasse von Juda unter den Vasallen, die Truppen für Ašur-ban-aplu auf dem Zuge gegen Ägypten im Jahre 666 zu stellen hatten, siehe die Texte in KB. II, S. 161, 239.

Zu den obigen Ansetzungen ist folgendes zu sagen.

*

a) Zur Schlacht bei Ḳarḳar siehe die Übersetzung der betreffenden Texte von Ebeling in Gressmanns AOTB.², S. 340ff., woselbst Literaturangaben. Das Jahresdatum ist hier irrtümlich als 854 angegeben, siehe aber zur Chronologie der assyrischen Könige die Listen

---

[1] Die Inschriften übersetzt bei Ebeling in Gressmanns AOTB.², S. 344f.

[2] Diese Tatsache ist nicht ohne Interesse für das Verständnis der judäischen Politik; denn man wird annehmen dürfen, daß eben der Umstand, daß Israel Tribut leisten mußte, Juda aber offenbar nicht, es gewesen ist, der Amaṣja von Juda den Mut gegeben hat, die dawidischen Aspirationen wieder hervorzuholen und Jôʾaš den Krieg zu erklären (II Kg. 14_{8-14}). — Edoms Tribut an Adad-nirari ist wohl als Bezahlung für die Anerkennung der Unabhängigkeit Edoms von Juda aufzufassen; daher muß Amaṣja (nach Rückkehr der Assyrer) Edom bekriegen (II Kg. 14_7).

von E. F. Weidner bei B. Meißner: Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925. Siehe übrigens Begrich, o. W. S. 94f.

*

b) Zum Tribut des Jehu siehe die Textübersetzung in AOTB.², S. 343 (Jahr hier irrtümlich: 842, vgl. oben a). Siehe übrigens Begrich, o. W. S. 95—98.

*

c) Zum Tribut des Menaḥem siehe die Textübersetzung mit Literaturangaben in AOTB.², S. 345f., und Begrich, o. W. S. 98.

*

d) Die Frage nach dem Jahr der Tributzahlung des Aḥaz hängt mit der nach der Reihenfolge der Begebenheiten während der Westlandzüge des Assyrerkönigs Tukulti-apil-ešarra III in den Jahren 734—732 zusammen. Die Tributzahlung ist verzeichnet in der Tontafelinschrift K 3571 (II R 67), Revers Z. 11, einer Inschrift, die nicht nach chronologischer Reihenfolge berichtet und im Jahre 728 verfaßt worden ist.[1] Der Zusammenhang ist lückenhaft, es mögen auch andere westländische Tributäre genannt gewesen sein, z. B. Hôšea' von Israel. In den erhaltenen Fragmenten der Inschriften des Tukulti-apil-ešarra III ist Aḥaz von Juda sonst nicht genannt. Die Datierung des Ereignisses muß an der Hand der Annalinschrift versucht werden; die anderen Inschriften gehören zur Gattung der ‚Prunkinschriften', die nicht chronologisch (nach Regierungsjahren oder nach Feldzügen), sondern etwa nach geographischen Gesichtspunkten berichten. Da die Annalen sehr lückenhaft erhalten sind, gibt die Eponymenliste[2] das sicherste Geleit bei der Deutung derselben. Dazu kommen die kurzen biblischen Nachrichten.

Die Eponymenchronik verzeichnet für das sich in der Hauptsache mit 734 julianisch deckende Jahr Frühling 734 bis Frühling 733

---

[1] Zu den Inschriften siehe Paul Rost: Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III, Bd. I, Leipzig 1893. Die in Betracht kommenden Stellen sind übersetzt von E. Ebeling in Gressmanns AOTB.², S. 346ff., mit Literaturhinweisen.

[2] Text bei H. Winckler: Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.³, S. 76.

einen Zug nach dem Philisterlande (*ana Pilašti*), für 733 und 732 je einen Zug nach Damaskus (*ana Dimašḳi*). Von dem Zuge in 733, der sich vielleicht auch in 732 hinein erstreckt, berichtet die Annalinschrift[1] Z. 195—239 und der Paralleltext III R 10 Nr. 2.[2]

In seinem scharfsinnigen Aufsatz ‚Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge'[3] kombiniert Begrich diese Berichte so, daß er daraus tatsächlich einen einzigen mehrjährigen Feldzug macht, der in 734 mit einem plötzlichen Angriff auf Gazza, mit Umgehung von Damaskus, anfing; eben weil Damaskus mit Efraim und Gazza eine Koalition gebildet hatte, die Juda zur Teilnahme zwingen wollte, und Anschluß bei Ägypten suchte, wollte der Assyrerkönig diesen Plänen zuvorkommen, die Südgrenze sichern und Ägypten entweder zur Neutralität zwingen oder in seiner Vereinzelung schlagen; auf dem Wege eroberte er Ḥadrak, empfing die Unterwerfung mehrerer nordsyrischer und phönikischer Städte und nahm von Israel den nordwestlichen Teil weg. Schon damals soll er den Tribut des Aḥaz empfangen haben; ein mitwirkender Grund dazu, daß er angeblich direkt gegen Philistäa ging, soll eben der Umstand gewesen sein, daß die Verbündeten schon im Frühjahr 734 oder noch früher Aḥaz angegriffen hatten. Nachdem er in Philistäa im Winterquartier gelegen hatte, marschierte er im Frühling 733 nordwärts, überschritt den Jordan am Jarmuk, besetzte Gilʿad und näherte sich Damaskus; südlich von der Stadt schlug er Raṣons Heer und schloß die Stadt ein. Im folgenden Jahre fiel Damaskus; kurz davor erfolgte auch die Revolution des Hôšeaʿ. Ob Begrich sich denkt, daß der Assyrerkönig im ganzen Winter 733—732 mit dem Heer vor Damaskus lag, oder daß er im Frühling 732 mit seinen Angriffstruppen aus Ninua zurückkam, ist nicht ersichtlich. Letzteres ist jedenfalls nach der Angabe in der Eponymenchronik das Wahrscheinlichste.

---

[1] Ebeling in AOTB.², S. 346 f.

[2] Ebeling in AOTB.², S. 347 f.

[3] In ZDMG. 83 (1929), S. 213 ff.

Diese scharfsinnige Kombination ist offenbar unhaltbar, weil nicht mit den Quellen vereinbar.

Es ist erstens sehr unwahrscheinlich, daß Tukulti-apil-ešarra Damaskus hätte umgehen sollen, wenn dieses Reich schon damals der offen hervorgetretene Hauptfeind gewesen wäre. Begrich rechnet viel mit dem Überraschungsmoment; wenn Tukulti-apil-ešarra sich aber dennoch Zeit gab, Ḫadrak zu erstürmen und eine ganze Reihe von syrisch-phönikischen Städten zur Unterwerfung zu bringen, wo bleibt dann die Überraschung? Und was hinderte dann Damaskus daran, seinen Verbündeten zu Hilfe zu kommen oder einen Versuch zu machen, den Assyrern den Weg zu versperren?

Zweitens ist es ganz unmöglich, die Annalen, die die Begebenheiten, die sich um die Belagerung von Damaskus und die Unterwerfung von Israel und Philistäa gruppieren, in folgender geographisch wohl verständlicher Reihenfolge erzählen: Niederlage des Raṣon, Einschließung von Damaskus, Eroberung vieler südlich davon liegenden damaszenischen Städte und Landschaften, Bezwingung der Araber, Plünderung der israelitischen Landschaften, Ordnung der Verhältnisse im Philisterlande, etwa so zu lesen, als wäre die Niederwerfung der Philister die erste und die Belagerung von Damaskus die letzte der berichteten Taten. Dann müßte der assyrische Schreiber die Ereignisse in geradezu umgekehrter Reihenfolge berichtet haben. Die Reihenfolge der Annalen wird aber in der Hauptsache von der Inschr. III R 10 Nr. 2 bestätigt: Unterwerfung der syrisch-phönikischen Städte, Eingliederung der nordwestisraelitischen Gebiete, Ordnung der Verhältnisse in Philistäa, Unterwerfung von Israel; Damaskus wird in dieser kurzen Inschrift nicht erwähnt, wahrscheinlich weil die Eroberung noch nicht vollbracht war; sie ist offenbar vor dem Ausgang des Feldzuges in 732 konzipiert oder berichtet wenigstens den damaligen Stand der Dinge.[1] Daß die Inschrift in Z. 12b—15 die Eroberung von Damaskus oder wenigstens die Unter-

[1] Vgl. dazu die ‚Platteninschrift Nr. 1', die aller Wahrscheinlichkeit nach in 734 oder 733 abgefaßt ist und ebenfalls Damaskus nicht nennt, vgl. Rost, S. II f.

werfung des Raṣon besprochen habe, wie Begrich meint,[1] ist ganz ausgeschlossen; ein so wichtiges Ereignis, das der Assyrer sonst in so großartigen Worten beschreibt, kann nicht so kurz besprochen worden sein, wie es nach dem Umfang der Textlücke der Fall sein müßte; und was für einen Sinn hätte es, daß Tukulti-apil-ešarra den Raṣon, der sich nach der Annalinschrift nach Damaskus gerettet hatte, ‚an seinen Ort zurückgebracht' hätte? Offenbar ist hier noch von Ḫanun von Gazza die Rede, und Z. 12b ist etwa folgendermaßen zu ergänzen: ‚[...Furcht vor der Herrlichkeit meiner Herrschaft] warf ihn (d. h. Ḫanun) nieder, und wie ein Vogel [13]flüchtete er, [.....]; an seinen Ort brachte ich ihn zurück'; in der Lücke vor dem letzten Satze wird dann die Unterwerfung und das Zu-Gnaden-genommen-werden des Ḫanun erwähnt gewesen sein. Wir treffen dann wieder denselben Ḫanun als König von Gazza unter Ṣarru-kînu II.[2] — Daß Damaskus von Süden aus angegriffen wird, ist doch wahrhaftig nicht der Eindruck, den die unbefangene Lesung der Annalen erweckt; zuerst wird von der Schlacht vor der Stadt, dann von der Umzingelung derselben und danach von der Plünderung und Eroberung von Städten und Landschaften, von denen viele zum Teil weit südlich von Damaskus liegen, erzählt, und daraus muß man doch unbedingt die Folgerung ziehen, daß der Angriff von Norden ausgeführt wurde. — Damit ist aber noch nicht gesagt, von welchem Jahre die Annalen Z. 195—240 berichten.

Zunächst ist klar, daß man wirklich im Ernst zwischen dem Feldzug in 734 ‚gegen Philistäa' und dem in 733 ‚gegen Damaskus' unterscheiden muß. Rost hat dargelegt, daß die Eponymenliste mit ihrem *ana* [mat]*Pilašti* nicht bloß den äußersten erreichten Punkt des Feldzuges, sondern das Hauptziel desselben angeben will.[3] In 734 ist demnach Damaskus nicht als Feind aufgetreten, sondern hat offenbar, wie die meisten anderen syrischen Staaten, dem durchziehenden Assyrerkönig Huldigungsgeschenke dargebracht. In dem

[1] ZDMG. 83, S. 230, Anm. 1.

[2] Siehe die in AOTB.², S. 348ff., übersetzten Šarrukînu-Inschriften.

[3] O. W. S. XXIX f.

Bericht über den Feldzug gegen Damaskus (und andere Staaten) in Annalen Z. 195 ff. wird nun die Eroberung von Gazza, von der II R 10 Nr. 2 ziemlich ausführlich spricht, nicht an der Stelle erwähnt, wo wir es erwarten müßten, wenn Gazza damals wirklich erobert worden wäre. Daraus ergibt sich, daß Annalen Z. 195—240 von dem Feldzug in 733 oder 732 sprechen, und daß die Eroberung von Gazza in 734 stattfand. Von dieser Eroberung, wie von dem Feldzug in 734, reden die erhaltenen Stücke der Annalen überhaupt nicht;[1] sie müssen aber diese Begebenheiten vor Z. 195 berichtet haben; wie viele Zeilen zwischen Z. 177—190 (Platte VIII) und Z. 191—210 (Platte XXII)[2] verlorengegangen sind, wissen wir nicht. — Da nun Annalen Z. 195—240 zwar von der Einschließung, nicht aber von der Eroberung von Damaskus, zwar von der Bekämpfung der Bundesgenossen des Raṣon, nicht aber von einer Eroberung der Stadt reden, so ist es klar, daß es sich hier um den Feldzug in 733 handelt, mögen auch gelegentlich Ereignisse aus 732 mit berücksichtigt worden sein; in 733 wurde die Stadt eingeschlossen, und diese Einschließung ist gewiß nicht wieder aufgehoben worden; der Feldzug in 732 ‚gegen Damaskus' hat in einer Zuführung frischer Belagerungstruppen und in der Einnahme der Stadt[3] sowie in der endlichen Ordnung der Verhältnisse in Syrien bestanden.

Aus dem Obigen ergeben sich m. E. wichtige Folgerungen. Ḥanun von Gazza (neben anderen Philisterfürsten) kann nicht der Urheber des Krieges mit Assyrien gewesen sein; dazu hatte er, der in 738 gar nicht von Tukulti-apil-ešarra, der damals das südliche Palästina nicht betrat, unterworfen worden war, keine Veranlassung; eine Herausforderung der Assyrer wäre eine zu große Dummheit, als daß man sie den Philistern zutrauen könnte, solange noch mehrere unabhängige Reiche zwischen den Philisterstädten und den Assyrern

[1] Die Eroberung kann nicht in den verstümmelten Zeilen 191—194 besprochen gewesen sein, da wir in Z. 195 mitten in dem Bericht über die Schlacht gegen Raṣon von Damaskus sind.

[2] Siehe Rost, o. W. S. V.

[3] Siehe II Kg. 16_9.

lagen. Der Plan zu dem philistäischen Feldzug ist des Assyrerkönigs eigenes Werk. Er, dessen Hauptinteresse Krieg und Eroberungen waren, hat selber den Plan gefaßt, die ganze Mittelmeerküste unter seine Herrschaft zu bringen. Es verhält sich nicht etwa so, daß eine feindliche syrisch-palästinische Koalition ihn zum Einschreiten bewegt hat, sondern umgekehrt: sein Palästinazug bis zur Grenze Ägyptens hat die syrisch-palästinischen Dynasten dazu gezwungen, jene Koalition zu bilden, die wir hinter der biblischen Nachricht über das Bündnis zwischen Israel und Damaskus ahnen, und die uns in den Annalen Z. 195 ff. vor die Augen tritt. Das verhindert aber nicht, daß Damaskus, die alte Vormacht in Syrien, sich schon früher einen Bundesgenossen in Israel durch Anstachelung der Revolution des Päḳaḥ hat sichern wollen; die damaszenische Politik ging seit Jahrhunderten auf die Oberherrschaft über Israel aus; daß Päḳaḥ im Solde von Damaskus stand, ist auch sonst wahrscheinlich (s. unten, S. 230). — Ist das hier Gesagte richtig, so ergibt sich daraus mit der größten Wahrscheinlichkeit auch, daß es nicht der Angriff der Aramäer und Israeliten auf Juda und das Hilfegesuch des Aḥaz waren, die den Assyrerkönig zum Eingreifen bewegten, ja wir werden sogar a priori annehmen müssen, daß jener Angriff nicht vor dem Zuge zum Philisterlande stattfand, sondern eben ein Glied jener Koalitionspläne war, die die Folge des Zuges wurden.

Über die Einzelheiten des Zuges in 734 sind wir nicht unterrichtet, da der betreffende Teil der Annalen fehlt. Wir sehen jedoch, daß andere Philisterfürsten als Ḫanun von Gazza impliziert gewesen sind; wenn Annalen Z. 235 von ‚Abmachungen' des Assyrerkönigs berichten, die Mitinti von Ašḳalon gebrochen hatte, so muß das sich auf Begebenheiten in 734 beziehen; in 738 war Mitinti gar nicht erwähnt. Wir sehen, daß Ḫanun in 734 nach Muṣru, d. i. Ägypten, floh, offenbar um Hilfe zu holen; Gazza mußte sich aber übergeben, und die anderen Philisterfürsten, darunter Mitinti, machten mit dem Assyrerkönig ihren Frieden.

Hier will es nun aber scheinen, daß uns Kleine Inschr. I zu Hilfe kommt. Sie ist zwar als Ganzes nicht chronologisch geordnet und ohne Jahresdaten; wenn sie aber von den Ereignissen im Westen

in der Reihenfolge: Nordsyrien, Philisterküste, Nordwestisrael, Gazza, Israel berichtet und von den israelitischen Angelegenheiten zweimal spricht, dabei offenbar auf zwei Etappen der Entwicklung der Dinge hinspielend, so liegt die Annahme doch sehr nahe, daß innerhalb dieses Teils der Inschrift die Ereignisse chronologisch berichtet werden. Dann hat Tukulti-apil-ešarra schon in 734 mit Israel zu tun gehabt, schon ehe er zum Angriff auf Gazza ging. — Das wird auch von den Annalen Z. 227 ff. bestätigt. Wenn es hier heißt: ‚[Nachdem ich auf] meinen früheren Feldzügen (*ina gir-ri-te-ja maḫ-ra-a-ti*) alle Städte von [Bit-Ḫumria zu meinem Lande] hinzugerechnet hatte ...‘ usw., so ist es, wie Begrich mit Recht betont,[1] klar, daß der Schreiber hier nicht auf frühere Etappen innerhalb desselben Feldzuges hindeutet, was sonst *ina mêtiḳ girrija* heißt, sondern daß mehrere Züge gegen Israel dem vorausgegangen waren, was hier eigentlich erzählt werden soll, nämlich daß die Israeliten Päḳaḥ stürzten und Tukulti-apil-ešarra den Hôšeaʿ als König über sie bestätigte. Da hier nicht auf den Zug in 738, bei dem Israel keinen Verlust an Land erlitt, hingedeutet werden kann, bleibt nur die Annahme übrig, daß die Beschränkung des israelitischen Landes während der beiden Züge 734 und 733 stattfand, und daß der Schreiber hier auf die Dinge vom Standpunkt des abgeschlossenen Zuges von 732 zurückblickt. Die Anerkennung von Hôšeaʿ als König fand bei dem Abschluß der Kriegsoperationen in 732 statt.

Ist dem so, so werden wir auch mit großer Sicherheit annehmen dürfen, daß die Unterwerfung der syrischen und phönikischen Städte, von der Kleine Inschr. I, Z. 1 ff., berichtet (‚Ḫatarikka ..., Byblos, Simirra, Arka, Zimarra ..., Usnu, Siannu, Riʾrabâ, Riʾsiṣû ..., (kurz) die Städte des oberen Meeres‘), wenigstens der Hauptsache nach vor der Eroberung von Gazza, somit in 734 stattfand.[2]

Damit erhalten wir ein durchaus verständliches Bild von dem Zuge des Jahres 734. Tukulti-apil-ešarra hat eben die Küste des

---

[1] Chronologie, S. 99.

[2] Die lückenhafte Liste wäre vielleicht auch nach der Tontafelinschrift, Revers, Z. 7 ff., zu ergänzen.

Mittelmeeres seinem Reiche einverleiben wollen; auf die Binnenländer ging er diesmal nicht hinaus; war die Küste erobert, so beherrschte er den Handel; die Binnenländer waren damit von ihm abhängig, er hielt sie sozusagen fest umklammert. — Wir müssen somit annehmen, das Tukulti-apil-ešarra bei Ḫadrak gegen das Meer abbog und der Meeresstraße entlang die syrischen und phönikischen Städte unterwarf. Am Karmel, vielleicht schon etwas nördlicher, betrat er israelitisches Gebiet. Der König (Päḳaḥ, s. unten) hat sich ihm entgegengestellt, jedenfalls sich nicht unterwerfen wollen; das führte zur Eroberung des ganzen nordwestlichen Teiles des Reiches, ,Ijjon, Abel-bêt-maʿaka, Janoaḥ, Ḳedeš, Ḥazor, [Gl.: Gilʿad], Galilea, das ganze Land Naftali', sagt das Königsbuch,[1] ,die Stadt Rašpuna am Ufer des oberen Meeres ..., die Städte Galʾa[zu] und Abilakka im Bereich von Bêt-Ḥumria ..., das weite Land [...]-li ganz [und gar]', sagt der assyrische Schreiber.[2] Das Eroberte wurde Provinz. Ob der Assyrerkönig mit seinem ganzen Heere die Abschwenkung ins Innere des Landes vorgenommen oder einen Teil des Heeres detachiert hat, wissen wir nicht. Dann folgte die Unterwerfung der Philisterstädte und die Eroberung von Gazza, die jedoch ihre eigene Verwaltung behielt. — Ob der König von Israel seinen Frieden mit dem Eroberer gemacht habe oder ob die Assyrer etwa versucht haben, Samaria zu nehmen, aber ohne Glück, wissen wir auch nicht; da Israel nicht unter den westländischen Tributären genannt zu sein scheint,[3] ist letzteres nicht ausgeschlossen. — Nach Abschluß des Zuges ist das assyrische Heer sicher nach Ninua zurückgekehrt; sonst hätte Mitinti von Aškalon nicht schon in 733 gewagt, die ,Abmachungen' des Königs zu brechen.

Mit den Erfahrungen dieses Jahres sind die Voraussetzungen für die großpolitischen Pläne des Raṣon von Damaskus gegeben. Er war offenbar ein gescheiter Politiker, der wohl verstand, daß es

---

[1] II Kg. 15_{29}.

[2] Kleine Inschr. I, Z. 5—7.

[3] Der Text in II R 67 (Tontafelinschrift), ist lückenhaft; Revers, Z. 10 wäre noch Platz für ein *Pa-ḳa-ḫa* ^{alu}*Sa-mi-ri-na-ai*.

sich jetzt um ein ‚to be or not to be' handelte. Die allgemeine politische Lage und die notwendig gegebenen Ziele der westländischen Mächte hat Begrich gut gezeichnet, nur irrt er darin, daß die klare Erkenntnis der Lage und dementsprechende Pläne schon vor dem Kriegszug in 734 vorlagen. Es hatte sich schon gezeigt, daß vereinzelt die Kleinstaaten nichts gegen den Großkönig vermochten. Wenn wir nun um diese Zeit ein offenes Bündnis zwischen Damaskus und Israel finden, mit der Absicht, Juda zu überrennen, wenn Mitinti von Aškalon schon unmittelbar nach Abmarsch des assyrischen Heeres die ‚Abmachungen' des Königs vergessen hat, wenn wir das arabische ‚Reich', das sich von der Gegend östlich von Damaskus bis zum Roten Meere und zu den Grenzen des Gebietes von Aškalon und Gazza erstreckte, in Bündnis mit Damaskus sehen, so ist es klar, daß wir es nicht mit spontanen Regungen zu tun haben, sondern daß ein durchdachter Plan eines Politikers dahinter steht. Dieser leitende Geist ist ohne Zweifel Raṣon von Damaskus. Das bezeugt auch ausdrücklich die Annalinschrift: Mitinti von Aškalon hatte auf Raṣon gehofft und verlor die Sinne, als er von dessen Niederlage hörte.[1] Für Raṣon galt es, das ganze Westland gegen den Assyrerkönig zu vereinigen; in Damaskus erinnerte man sich gewiß noch der Zeit, als Hadadʿäzär an der Spitze seiner syrisch-palästinischen Vasallen zu wiederholten Malen den Assyrern die Stange hielt. Der geplante Angriff der Aramäer und Israeliten auf Juda hatte sicher den Zweck, Juda zur Teilnahme an der Koalition zu zwingen. Damit würden die Philister den Rücken frei haben, und der Weg nach Ägypten wäre offen; höchstwahrscheinlich hat man schon damals, wie später, als Hôšeaʿ Aufstand machte, auf die Hilfe Ägyptens gehofft und Unterhandlungen darüber gepflogen.

Ein Bindeglied zwischen Damaskus und den Philistern bildete eben jenes arabische Reich; die wichtigste Machtquelle desselben war das Überwachen der Karawanenstraßen, an denen Damaskus ebenso interessiert war wie die Philister; für die Araber war es

[1] Annalen, Z. 236.

notwendig, in einem guten Verhältnis besonders zu Gazza zu stehen, dem Endpunkt der Karawanenwege zwischen Arabien und dem persischen Meerbusen einerseits und dem Mittelmeere andererseits; daß Gazza in den Händen einer Großmacht wie Assyrien war, war ihnen sehr unbequem. Offenbar haben wir uns jenes arabische Reich nach der Analogie des Araberkönigs Aretas vorzustellen, das sich von Damaskus zum Roten Meere erstreckte. Schon in 738 hatte Tukulti-apil-ešarra mit demselben Reiche unter der Königin Zabibê zu tun gehabt, und auch damals stand es mit Damaskus und den nordsyrischen Reichen zusammen und wurde vom Assyrerkönig wie diese zur Tributzahlung gezwungen;[1] daß es sich, mag es noch so lose zusammengefügt gewesen sein, bis zum Roten Meere erstreckte, geht daraus hervor, daß der südlichste Teil desselben mit dem Namen Muṣru bezeichnet wurde,[2] der auch der Name Ägyptens ist, und den benachbarten, zu Zeiten unter Ägypten stehenden Teil von Arabien bezeichnet.

Mit den Plänen, alle diese Mächte zu einem Bündnis gegen Assyrien zu vereinigen, hat man sich sowohl in Damaskus als wohl auch in Philistäa und Arabien sicher schon unmittelbar nach dem Abzug der Assyrer im Herbst 734 beschäftigt.

Der König von Juda war aber zu klug. Er hatte die Macht der Assyrer schon in nächster Nähe beobachten können und schätzte die Aussichten der Koalition richtig ein. Dazu kam wohl auch, daß er eine neue Abhängigkeit von dem Brudervolke im Norden gar nicht wünschte; vielleicht wollte man ihn hier schon damals durch einen anderen ersetzen.[3] Es scheint, daß Juda sich unter ʿAzarja von der Abhängigkeit von Israel, in die es unter Amaṣja geraten war,[4] freigemacht und eine Hegemonie in Südpalästina errichtet hatte,[5] die man nicht aufs Spiel setzen wollte.

---

[1] Annalen, Z. 150 ff.

[2] Annalen, Z. 226 ff.

[3] Jes. 7_6.

[4] II Kg. 14_{8-14}.

[5] II Chron. $26_{6\,ff.}$

Man wird zugeben müssen, daß diese Annahme, daß der Angriff der Verbündeten auf Juda und die Hilfegesuche des Aḥaz[1] erst nach dem Zuge der Assyrer und der (ersten) Unterwerfung des Philisterlandes stattgefunden haben, alles für sich hat; eben weil Aḥaz die Macht des Assyrerkönigs aus eigener Beobachtung kannte, war der Gedanke ihm ohne weiteres gegeben, bei jenem Hilfe zu suchen. Vielleicht hatte der König von Juda schon einmal, in 734, etwa gleichzeitig mit Mitinti von Aškalon, Huldigungsgeschenke gesandt, worauf gegebenenfalls die Nachricht in der Tontafelinschrift gehen würde.

Wir stellen somit fest, daß die ersten Angriffe der Verbündeten auf Juda[2] erst nach dem Sommer 734, vielleicht aber schon im Herbst dieses Jahres stattfanden, und daß die Botschaft des Aḥaz an Tukulti-apil-ešarra einmal im Jahre H. 734 bis H. 733 abging.

Auch den weiteren Verlauf des Zuges können wir jetzt in den Hauptzügen rekonstruieren.

Es sagt sich von selbst, daß die Assyrer über die Entwicklung der Dinge im Westlande nicht ohne Nachrichten blieben. Der Zug in 733 wäre sicher auch ohne Aḥaz zustande gekommen. Über den Verlauf dieses Zuges berichtet die Annalinschrift, Z. 195 bis 240, und zwar ohne Frage in annähernd chronologischer Reihenfolge. Die Zugrichtung geht hier deutlich von Norden nach Süden, und der erste Hauptstoß ist gegen den Hauptfeind Damaskus gerichtet; die Torheit, den gefährlichsten Gegner unbehelligt in seinem Rücken zu lassen, hat ein erprobter Feldherr wie Tukulti-apil-ešarra sicher nicht begangen. Wie viele von den in Kleine Inschr. I, Z. 1 ff., und Tontafelinschrift, Revers, Z. 7 ff., genannten Städten diesmal mitmachten und (aufs neue) unterworfen werden mußten, können wir nicht sagen. In der Hauptsache wird aber Tukulti-apil-ešarra diesmal der Straße über Ḥamat, östlich von Amanus, gefolgt sein. Vor Damaskus wurde Raṣon geschlagen und zog sich in die Stadt

[1] II Kg. $16_{7f.}$

[2] II Kg. 15_{37}.

zurück. Diese wurde belagert und das Land herum geplündert und verheert. Von hier aus ist der Assyrerkönig ohne Zweifel der Heeresstraße von Damaskus südwärts bis zum Ostjordanlande gefolgt. Dafür spricht erstens der Umstand, daß von den nach der Besprechung der Verheerung des damaszenischen Landes erwähnten eroberten damaszenischen Städten die eine, Metuna, ganz in der Nähe von Aštarot lag,[1] und zweitens ein, freilich undatiertes, ‚Relief Tukulti-apil-ešarras, das die Einnahme von As-tar-tu = Aštarot darstellt'.[2] Bei dieser Gelegenheit wird er auch das ganze israelitische Ostjordanland erobert haben, wofür sowohl die beiden genannten Instanzen sprechen als auch der Umstand, daß das Königsbuch, freilich an unpassender Stelle, mitten in der Aufzählung der (im Jahre 734) eroberten westjordanischen Städte[3] auch eine assyrische Eroberung von Gilʿad erwähnt; diese Notiz ist wohl von einem Redaktor nach der Quelle des R^{dt} an dieser Stelle nachgetragen worden. Ausdrücklich erwähnen die Annalen diese Eroberung des Ostjordanlandes nicht; sie mag unter der Erwähnung der unterworfenen Araberstämme im Südosten von Damaskus mit eingeschlossen sein.

Bei dieser Gelegenheit wird Tukulti-apil-ešarra auch die in der Tontafelinschrift[4] erwähnte Huldigung der Könige von ʿAmmon und Mo'ab empfangen haben.

Wahrscheinlich in der Nähe von Jarmuk hat nun das assyrische Heer den Jordan überschritten und ist gegen Aškalon gezogen. Mitinti verlor den Mut und ‚wurde wahnsinnig'; sein Sohn übernahm die Regierung und unterwarf sich und wurde in der Stellung bestätigt.

Daß die Annalen die Unterwerfung der Araber und die Ordnung der arabischen Verhältnisse zweimal besprechen, das eine Mal

---

[1] Forrer: Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches, 1921, S. 62f. (nach Begrich, ZDMG. 83, S. 234).

[2] Begrich a. Abh., S. 233, woselbst Literaturhinweise; Meißner in ZDPV. XXXIX, S. 261ff.

[3] II Kg. 15_{29}.

[4] Tontafelinschrift, Revers, Z. 10.

nach der Erwähnung der Eroberung des südlichen Teiles der Damaszene (und des Ostjordanlandes),[1] das andere Mal nach der der Ordnung der Verhältnisse in Südpalästina,[2] entspricht der Erstreckung und der losen Zusammenfügung jenes arabischen ‚Reiches'; erst nachdem Tukulti-apil-ešarra das südlichste Palästina fest in seiner Hand hielt, konnte er die daran grenzenden Araberstämme sowie Teile von Philistäa seinem ‚Aufsichtsbeamten', dem Araberscheik Idibi'ilu, unterstellen. — Bei dieser Gelegenheit wird es auch gewesen sein, daß Tukulti-apil-ešarra den geflohenen Ḥanun von Gazza wieder zu Gnaden nahm und ‚an seinen Ort zurückbrachte',[3] d. h. wieder als Vasallkönig einsetzte.

Diese Entwicklung der Dinge machte allen aramäisch-israelitischen Plänen gegen Juda ein Ende. Nach den biblischen Nachrichten scheinen sich die Angriffe in mehreren Etappen abgespielt zu haben. Anfänglich machten die Angriffe nur geringe Fortschritte, obwohl ‚Jahwä damals anfing, Raṣon, den König von Aram, und Päḳaḥ bän Remalja gegen Juda loszulassen';[4] wahrscheinlich hat Israel die ersten Angriffe allein geführt; diese hatten aber wenigstens den Erfolg, daß Judas Vasall Edom sich losriß und die Hafenstadt Elat am Roten Meere eroberte.[5] Dann kamen, wohl erst im Frühling 733, aramäische Hilfstruppen nach Efraim, um schnellere Fortschritte zu erzielen,[6] und dann ‚bebten die Herzen des Königs und seines Volkes, wie die Bäume des Waldes vor dem Sturme schwanken'.[7] Zu einem wirklichen Angriff auf Jerusalem oder zu einer Eroberung kam es aber nicht,[8] offenbar weil inzwischen die Nachricht von dem Heranrücken des Tukulti-apil-ešarra eintraf; wahrscheinlich haben die Boten des Aḥaz ihn schon auf dem Wege getroffen. Nach dem Prinzip divide et impera hat aber der Assyrer auch die Huldigungsgeschenke des Königs Ḳa'ušmäläk von Edom empfangen[9] und dadurch dessen Unabhängigkeit von Juda anerkannt.

---

[1] Annalen Z. 210—226.
[2] Annalen Z. 239 f.
[3] Kleine Inschr. I, Z. 13.
[4] II Kg. 15_{37}.
[5] II Kg. 16_6.
[6] Jes. 7_1.
[7] Jes. 7_2.
[8] Jes. 7_1.
[9] Tontafelinschrift, Revers, Z. 11.

Israels Machtbereich war durch diese beiden Feldzüge auf die Landschaft Samaria zusammengeschrumpft. Päkaḥ hat aber auch diesmal nicht zu Kreuz kriechen wollen, von einer Übergabe hören wir nichts. Solange Damaskus der Belagerung widerstand, konnte auch er auf eine Wendung des Schicksals hoffen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Samaria von einer Heeresabteilung zerniert worden. — So standen die Dinge, als Tukulti-apil-ešarra im Herbst 733 nach Assyrien zurückkehrte und mehrere tausend israelitische Kriegsgefangene mitschleppte.[1] Die Belagerungsheere blieben selbstverständlich im Felde.

Der Bericht der Annalen über den Feldzug des Jahres 732 ‚nach Damaskus' ist verloren, und merkwürdigerweise schweigen auch alle die erhaltenen Fragmente der anderen Inschriften. Wir können aber nicht bezweifeln, daß das Ende so wurde, wie das Königsbuch sagt: ‚Der König von Assur zog hinauf und eroberte Damaskus und führte die Bewohner ins Exil[2] und tötete Raṣon.'[3] Wir gehen gewiß nicht irre, wenn wir annehmen, daß die Operationen des Sommers nur darin bestanden, daß der König mit seinen Leibtruppen ankam und die Einnahme der schon mürbe gemachten Stadt höchsteigenhändig vollzog, wie David es mit Rabbat-ʿammon tat.[4] Bei dieser Gelegenheit hielt Tukulti-apil-ešarra in Damaskus Hof und ließ sich von seinen Vasallen, darunter Aḥaz von Juda, aufwarten.[5]

*

e) Auf Grund der obigen Feststellungen können wir nun auch das Antrittsjahr des Hôšeaʿ von Israel bestimmen. Hierüber berichten die Annalen: ‚[Nachdem ich auf] meinen früheren Kriegszügen alle Städte von [Bît-Ḫumria zu meinem Lande] hinzugerechnet

---

[1] Annalen Z. 230ff.; Kleine Inschr. I, Z. 16. ‚Die Gesamtheit seiner Leute' ist natürlich eine gewaltige licentia poëtica.

[2] ‚Nach Ḳir' ist Glosse nach Am. 9_7 (om. G).

[3] II Kg. 16_9.

[4] II Sam. $12_{26\,ff.}$

[5] II Kg. 16_{10}.

[..] fortgeführt und Samerina allei[n übrig gelassen (?) hatte, stürzten sie Päḳaḥa] ihren König, [...]'.[1] Ähnlich die Kleine Inschr. I: ‚Die Städte so und so im Bereich von Bît-Ḫumria ... schlug ich zum Gebiet Assyriens. [...] Meinen [Kammerherrn] setzte ich als Statthalter [über sie]' ... ‚Bît-Ḫumria [...] die Gesamtheit seiner Leute [nebst ihrem Besitze] führte ich nach Assyrien. Da sie Paḳaḥa, ihren König, gestürzt hatten, setzte ich Ausi' [zur Herrschaft] über sie. 10 Talente Gold, [..] Talente Silber empfing ich [als Tribut] von ihnen.'[2] Wenn hier auf mehrere Kriegszüge zurückgeblickt wird, was nur auf die Züge in 734 und 733 bezogen werden kann, und wenn das Ende der Geschichte, die Revolution des Hôšea', als etwas nach den besagten Kriegszügen Eingetretenes betrachtet, aber dennoch unter dem Jahre 733 und nicht unter dem Jahre 732 besprochen wird, so kann das nur bedeuten, daß die Revolution nach dem Abschluß der militärischen Operationen in 733, aber noch ehe der König im Frühling oder Sommer 732 ins Feld zog, stattgefunden hat. — Die Bevölkerung von Samaria ist nicht von dem Widerstandswillen des Königs Päḳaḥ beseelt gewesen; als die Belagerung einige Monate gedauert hatte, schlug Hôšea' den König tot und wurde von Tukulti-apil-ešarra gegen Tributzahlung als König anerkannt. Das Reich blieb natürlich auf das Gebirge Efraim beschränkt. — Das erste offizielle Jahr des Hôšea' ist somit H. 733/32.

Das Königsbuch gibt Hôšea' 9 Regierungsjahre.[3] Das stimmt aber nicht mit dieser Ansetzung auf Grund der assyrischen Nachrichten; fiel Samaria um Neujahr (julianisch) 721, müßte sein erstes Jahr H. 730/29 sein, was aber offenbar unmöglich ist. Denn zwar lassen die Annalen des Tukulti-apil-ešarra uns ahnen, daß eine gewisse Zeit zwischen der Eroberung des israelitischen Landes in 734 und 733 und der Ermordung des Päḳaḥ verstrichen war; daß sie aber mehrere Jahre umfassen sollte, ist unmöglich; in dem Falle wäre die Ermordung nicht unter den Ereignissen des Jahres 733

[1] Annalen 227 f.

[2] Kleine Inschr. I, Z. 5—8, 15—18.

[3] II Kg. $17_{1,6}$; 18_{10}.

erwähnt worden. Wir müssen daher konstatieren, daß Hôšeaˁ nicht 9, sondern 12 offizielle Regierungsjahre gehabt hat.

Wie erklärt sich das? Die Zahl 9 scheint sogar mehrfach bezeugt zu sein, und Begrich meint sogar, darauf so fest vertrauen zu müssen, daß er eine Gefangennahme und Absetzung des Königs schon am Anfang der Belagerung oder unmittelbar vor derselben erdichten muß. Wir werden aber unten sehen, daß es mit der vermeintlich mehrfachen Bezeugung nichts ist; das Stück II Kg. 18_{9-12} mit den scheinbar die 9 Jahre des Hôšeaˁ stützenden Ḥizḳija-Hôšeaˁ-Synchronismen ist ganz sekundär und beruht lediglich auf II Kg. 17_{1-6}, siehe unten § 8. Die 9 Regierungsjahre sind somit nur von R^{dt} in II $17_{1,\,6}$ bezeugt. Da wird man annehmen müssen, daß diese Angabe, die sich nicht in die sicheren assyrisch-israelitischen Synchronismen hineinfügen lassen will, auf einer irrigen Berechnung des R^{dt} beruht. Seine Quelle wird ihm eine Notiz geboten haben, in der irgendein wichtiges Ereignis aus der Regierung des Hôšeaˁ auf das 9. Jahr desselben datiert war, und zwar so, daß R^{dt} daraus die Folgerung ziehen zu können meinte, daß Hôšeaˁ nur 9 Jahre regiert habe. Dieses Ereignis kann dann kein anderes als der Anfang der Belagerung Samarias gewesen sein. Da nun auch R^{dt}, selbstverständlich nach der Quelle, den Anfang der Belagerung ausdrücklich erwähnt und die Dauer derselben angibt, so wird man annehmen müssen, daß die Quelle den Anfang der Belagerung auf das 9. Jahr des Hôšeaˁ datiert und die Dauer, wie jetzt auch R^{dt}, auf 3 Jahre angegeben hat (V. 5).

Hat aber die Belagerung 3 Jahre gedauert, so ist sie im Frühling oder Sommer 724 in Angriff genommen.[1] Das 9. offizielle Jahr des Hôšeaˁ ist demnach Herbst 725/24, sein erstes Herbst 733/32.

*

[1] Das bedeutet nicht notwendig, daß Hôšeaˁ erst damals die Tributzahlung eingestellt habe; das hat er wahrscheinlich schon nach dem Tode des Tukulti-apil-ešarra 727 getan; Šulmanu-ašaridu ist eine Zeitlang nach der Thronbesteigung anderswo in Anspruch genommen gewesen.

f) Zur Eroberung von Samaria siehe die Textübersetzungen mit Literaturangaben in AOTB.², S. 348.[1] Die Belagerung fing schon unter Šulmanu-ašaridu V. (727 bis Dezember 722) an.[2] Das A. T. irrt aber bekanntlich, wenn es die Eroberung und das Wegführen der Bevölkerung ihm zuschreibt. Nach den Inschriften seines Nachfolgers Šarrukînu (721—705), der in den letzten Tagen von Dezember 722 oder den ersten von Januar 721 den Thron bestieg, schreibt sich dieser die Ehre der Eroberung zu und nennt sie unter den Taten, die er ‚im Anfang seiner Regierung (*ina reš šarrûtia*, s. oben S. 178) und in seinem ersten Regierungsjahre' (Frühling 721/20) ausgeführt hat, d. h. die damals in seinem Namen ausgeführt wurden. Der Fall der Stadt kann somit schon im Dezember 722 stattgefunden haben, sogar vielleicht schon einige Tage oder Wochen vor dem Tode des Šulmanu-ašaridu, ohne daß die Nachricht von diesem Ereignisse in Ninua eingetroffen wäre. Am wahrscheinlichsten ist er aber in dem ersten Anfang des Jahres 721 geschehen. Vgl. Begrich, o. W. S. 98. — Das letzte Jahr des Hôšea' ist somit dasjenige, das sich in der Hauptsache mit dem julianischen Jahr 721 v. Chr. deckt, Herbst 722/21.

Es ist nicht bedeutungslos, schon hier festzustellen, daß Ägypten an dem Aufstand beteiligt war, siehe II Kg. 17_{3-6}, und höchstwahrscheinlich auch schon jetzt der alte Störenfried Ḥanun von Gazza, mit dem Sarrukînu im Jahre 720 zu tun hatte, und der auch diesmal in Verbindung mit ‚Pir'u, König von Muṣuru' und mit ‚Sib'u, dem Oberfeldherrn (des Pir'u) von Muṣuru' = ‚Sewe (Sō'), König von Ägypten' (II Kg. $17_{3\,ff.}$),[3] stand, siehe Šarrukînus Annalinschrift I, 10 ff., 23 ff., die Übersetzungen von Ebeling in Gressmanns AOTB.², S. 348 f. Bedeutungsvoll ist aber dabei, daß Juda nicht teilnahm;

[1] Die neueste Bearbeitung der Šarrukînu-Texte bei G. A. Lie: The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria. Part I. The Annals, transliterated and translated with Notes, Paris 1929.

[2] II Kg. 17_{3-5}.

[3] Zur Identifizierung von Pir'u mit dem Pharao von Ägypten und von Sib'u mit dem biblischen Sō' oder Sewe siehe R. Kittel: Die Geschichte des Volkes Israel II⁶, Gotha-Stuttgart 1925, S. 368, Anm. 2.

es hatte noch einen loyalen assyrerfreundlichen König, was am ehesten auf Aḥaz, nicht aber auf Ḥizḳija paßt, den das A. T. schon damals König sein läßt.

*

g) Der syrisch-palästinische Aufstand gegen Šarrukînu fand in dessen 2. Jahre, d. h. 720 statt; siehe die von Ebeling in AOTB.², S. 348—350 übersetzten Texte. Der Anstifter war Ja'ubidi von Ḥamat, und ihm schlossen sich Arpad, Ṣimirra, Damaskus und Samaria an, wie auch Ḥanun von Gazza und ‚Pir'u von Muṣuru' mit ihnen gemeinsame Sache machten. Wieder ist Juda nicht beteiligt, so daß man am ehesten denken muß, daß Aḥaz noch am Ruder sitzt.

*

h) Zu der Tributzahlung Judas nach Šarrukînus Eroberung von Ašdod in 711 (9. Jahr des Šarrukînu) siehe Ebelings Textübersetzung mit Literaturangaben in AOTB.², S. 350 ff. Die Tatsache ist von Bedeutung für uns hier, da der Assyrerkönig ausdrücklich berichtet, daß Juda neben anderen palästinischen Staaten ursprünglich in den Aufstandsplänen impliziert war, und die Situation somit der in 705—701 unter Sinaḫêriba analog war. Daß damals Ḥizḳija König in Juda war, wird von niemandem bestritten, wenn er auch nicht in dem assyrischen Bericht mit Namen genannt wird. Wir sehen hier, daß Ḥizḳija im Gegensatz zum Vater ein konsequenter Assyrerfeind war. Die Ereignisse in 722, 720 und 711 sind somit von Bedeutung für die Frage, wann Aḥaz gestorben ist.

*

i) Zum Palästinafeldzug des Sinaḫêriba in 701 siehe die Textübersetzung mit Literaturangaben in AOTB.², S. 352 ff. Vgl. Begrich, o. W. S. 98.

*

j) Die beiden Eroberungen Jerusalems werden im Königsbuche auf das 8. und das 19. Jahr des Nabû-kudurri-uṣur gesetzt,[1] d. h. die Jahre Frühling 597/96 und Frühling 586/85 nach babylo-

---

[1] II Kg. 24_{12}; 25_8.

nischer Rechnung der Königsjahre. Eine andere Notiz aber, die im Anhang zum Jeremiabuche überliefert ist[1] und durch ihre detaillierten Angaben einen sehr zuverlässigen Eindruck macht, die man daher a priori geneigt ist höher einzuschätzen als den zweifelsohne überarbeiteten Bericht im Königsbuche, spricht von drei Wegführungen von Judäern, im 7., 18. und 23. Jahre des Nabû-kudurri-uṣur. Das Datum Nabû-kudurri-uṣur 18. = Tempelbrand (und zweite Wegführung) wird auch von Josephus bestätigt (Arch. X, 146). — Daß die beiden erstgenannten die unter Jôjakin und Ṣidḳija sind, kann nicht gut bezweifelt werden; die dritte könnte sich auf eine Strafmaßnahme nach dem Mord Gedaljas[2] beziehen; weder im Jeremiatext noch im Text des Königsbuches wird gesagt, daß dieser Mord ‚im 7. Monat‘ notwendig in dasselbe Jahr wie die Eroberung Jerusalems fiel. Unter Voraussetzung der babylonischen Postdatierung würde das die Jahre Frühling 598/97 und 587/86 ergeben. Man hat gemeint, diese Differenz erkläre sich daraus, daß das Königsbuch antedatierend — angebliche judäische Weise —, das Jeremiabuch postdatierend — babylonisch — rechne.[3] Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß man jemals in Juda die Jahre des babylonischen Königs anders gezählt habe, als die Babylonier selbst es offiziell taten und wie es die Judäer im Verkehr mit dem Oberherrn offiziell tun mußten. Wenn aber dieser Fall in den Zahlen in II Kg. 25 vorliegen sollte, so wären jedenfalls die in der Jeremianotiz nach babylonischer Weise genannten Jahre gemeint. — Viel wahrscheinlicher aber erscheint es mir, daß ein Fehler im Text des Königsbuches vorliegt. Man hat längst bemerkt, daß das Königsjahr in II Kg. 25_8 היא שתנ תשע עשרה שנה למלך נבכדנאצר מלך בבל eine redaktionelle Glosse ist;[4] die Angabe des Monats und des Tages in dem-

[1] Jer. 52_{28-30}.

[2] Jer. 41 f.; II Kg. 25_{25}. Siehe aber Volz's Textrekonstruktion: Studien z. Text d. Buches Jeremia, Leipzig 1920, S. 344 f.

[3] Z. B. Guthe: Geschichte des Volkes Israel², Tübingen 1912, S. 163; vgl. Steuernagel: Einleitung, S. 567; Hölscher: Hesekiel — Der Dichter und das Buch (Beiheft 39_3, ZATW.), Gießen 1924, S. 12.

[4] So Buhl: Det Gamle Testamente, Köbenhavn-Kristiania 1910, z. St.

selben Verse bezieht sich ursprünglich auf das 11. Jahr Ṣidḳijas, wie in V. 3, vgl. V. 1. Ein solcher redaktioneller Zusatz ist höchstwahrscheinlich auch die Angabe II Kg. 24_{12b}; wie V. 11 eine sekundäre Dublette zu V. 10 ist,[1] so ist der ganz überflüssige V. 12b eine sekundäre Dublette zu V. 12a. Das Königsbuch hatte somit ursprünglich keine Angaben über die betreffenden Regierungsjahre Nabû-kudurri-uṣurs; dann wird man aber zugeben müssen, daß es viel wahrscheinlicher ist, daß der Glossator im Königsbuche eher falsch gerechnet habe, als daß die detaillierten Angaben in der Jeremianotiz falsch sein sollten.[2] — Wir müssen somit die zweite Eroberung Jerusalems, die im 4. (jüdischen) Monat, d. i. Tamuz, stattfand, auf Juli 587 ansetzen; die erste fand demnach einmal in dem Jahre Frühling 598 bis Frühling 597, näher bestimmt im Sommer, 598 statt; siehe unten.[3]

Mit diesen Ansetzungen stimmen die Daten über Nabû-kudurri-uṣurs Belagerung von Tyrus. Diese fing im 7. Jahre des Nabû-kudurri-uṣur an, d. i. das Jahr Frühling 598/97. Jôjaḳim hat somit im Bunde mit Tyrus Aufstand gemacht, die Strafexpedition der Chaldäer gegen beide fing im Frühsommer 598 an. Jerusalem ergab sich nach wenigen Monaten, Tyrus leistete 13 Jahre Widerstand, fiel somit erst, nachdem Nabû-kudurri-uṣur anläßlich des Aufstandes des Ṣidḳija einen zweiten Feldzug nach Syrien-Palästina gemacht hatte, und zwar im Jahre 586, dem Jahre nach dem Fall Jerusalems; eben weil Tyrus (neben Ägypten) auch diesmal der Hauptfeind war, hatte Nabû-kudurri-uṣur sein Hauptquartier in Ribla aufgeschlagen.[4] Daß die Belagerung während dieser Zeit ununterbrochen gedauert habe, ist nicht notwendig anzunehmen.[5]

---

[1] So Buhl a. a. O., Eißfeldt in Kautzsch-Bertholet[4] u. v. a.

[2] Vgl. auch Benzingers Kommentar zum Königsbuche.

[3] Zur Eroberung Jerusalems vgl. auch Begrich, o. W. S. 141 ff. — Begrich irrt, wenn er hier damit rechnet, daß auch die judäischen Königsjahre als Frühlingsjahre gemeint sind; siehe oben § 4a, b.

[4] II Kg. 25_6.

[5] Vgl. zum obigen Unger in Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. XVI 3, S. 248 ff.: G. Hölscher: Hesekiel, S. 20 ff.

Was den Ursprung der hier benutzten Angaben in dem Anhang zum Jeremiabuche betrifft, so ist die Vermutung erlaubt und wohl auch wahrscheinlich, daß sie der Quelle des Königsbuches (E) entstammen. Ob der betreffende Jeremiaredaktor dieselbe noch als JE kannte oder ob die Angaben auch in einer älteren Textgestalt des deuteronomistischen Königsbuches standen, mag dahingestellt sein. Jedenfalls ist aber der Bericht der Quelle über die Wegführung schon in II Kg. 25 nach der späteren orthodoxen Theorie bearbeitet worden; nach dieser Theorie wurden sämtliche Juden, mit Ausnahme von einigen der Elendsten im Lande, weggeführt und kamen prompt unter Kyros zurück; die jetzige Gestalt des Königsbuches ist schon weit auf dem Wege zu dieser ungeschichtlichen, in der Chronik voll entwickelten Theorie hin; sie hat daher die nüchternen Angaben im Jeremiabuche, d. h. in der ursprünglichen Quelle, nicht gebrauchen können.

Mit unserer obigen Ansetzung der Eroberung stimmt auch die von Begrich herangezogene Angabe in Ezeḳ. 33_{21}, nach 8 Mnss., G und Syr.: 11. Jahr der Wegführung Jôjakins = Eroberung Jerusalems. Jahr der Wegführung = H. 599/98, 11. Jahr = H. 588/87.

Die Lesart des TM. in Ezeḳ. 33_{21}: 12. Jahr, steht auf derselben Linie wie die Daten in II Kg. 25; sie ist um 1 Jahr zu spät. Wir können aber sagen, wie sie entstanden ist: sie hängt mit der Umrechnung nach dem von den Juden einige Zeit nach der Eroberung Jerusalems übernommenen Frühlingsjahresanfang zusammen. Fand die Eroberung im Sommer 587 statt, so fiel sie nach der Ansicht der Späteren in das Jahr, das mit Frühling 587 anfing; das 12. Frühlingsjahr von da aus zurückgezählt, ergab das Jahr Fr. 598/97, in dem die Wegführung tatsächlich stattfand, Sommer 598. Die Zahl 12 in Ezeḳ. 33_{21} TM. ist somit spätere Korrektur. — In derselben Weise ist auch das Datum in II Kg. 25_{27} = Jer. 52_{31} errechnet: Antrittsjahr (d. i. *rêš šarrûti*) des Amel-Marduk (= Todesjahr des Nabûkudurri-uṣur = Fr. 562/61)[1] = Jahr 37 nach der Wegführung Jôjakins;

[1] Siehe Begrich, o. W. S. 61, Anm. 1.

man hat das Jahr der Wegführung irrtümlich für ein Frühlingsjahr gehalten (Fr. 598/97, statt H. 599/98).

Von hier aus erklären sich auch die unrichtigen Nabû-kudurri-uṣur-Synchronismen in II Kg. 24_{12}, 25_{8} (= Jer. 52_{12}). Man wußte nämlich einmal, daß Nabû-kudurri-uṣurs *rêš šarrûti* = letzter Teil des Jahres Fr. 605/04 in das 4. Jahr des Jôjaḳim fiel (Josephus, Arch. X, 84),[1] d. i. in das Jahr H. 606/05; vgl. die ebenfalls (teilweise) richtige Gleichsetzung von Jôjaḳim 8, d. i. H. 602/01, mit Nabû-kudurri-uṣur 4., d. i. Fr. 601/00 (Josephus, Arch. X, 87); später hat man aber den Ausdruck ‚Regierungsanfang' *rēšîṯ mamlāḵāṯ* mit ‚erstem Jahr' verwechselt, daher die Gleichung ‚1. Jahr des N. = 4. Jahr des Jôjaḳim' Jer. 25_{1}, die im Verhältnis zu Josephus, Arch. X, 84, dessen Quelle Jer. 25_{1} ist, textlich sekundär ist. Indem man nun auch die Jahre des Jôjaḳim als Frühlingsjahre auffaßte, hat man Jôjaḳim 4. (nach irriger Ansicht = Fr. 601/00) ganz mit Nabû-kudurri-uṣur 1. identifiziert. Dadurch ist man auch zu den Gleichungen Jôjaḳim 11. (1. Wegführung) und Ṣidḳija 11. = Nabû-kudurri-uṣur 8., bzw. N. 19., statt N. 7. und 18. gekommen.[2]

Kapitel II. Untersuchung der Überlieferung.

§ 6. a) Als Ausgangspunkt der Berechnung hat man längst mehrfach seine Aufmerksamkeit auf das Revolutionsjahr und Antrittsjahr des Jehu gerichtet, das in beiden Reichen Thronwechseljahr war.[3] Eine einfache Summierung der Regierungslängen von den bekannten unteren Endpunkten aus (Fall Samarias und Jerusalems) führt nämlich nicht zum Ziele, da die so gewonnenen Königsjahre der beiden Reihen weder miteinander noch mit den Synchronismen übereinstimmen.

---

[1] Siehe Begrich, o. W. S. 60, Anm. 2.

[2] Dieselbe irrige Gleichung liegt auch in Jer. 32_{1} vor: Ṣidḳija 10. = Nabû-kudurri-uṣur 18.

[3] II Kg. 9f.

Es ist aber vorläufig nicht möglich, das Antrittsjahr Jehus so sicher zu bestimmen, daß es als Ausgangspunkt dienen könnte. Allerdings scheint mir Begrich ziemlich voreilig zu seiner Konstatierung der Unmöglichkeit einer Vereinigung der biblischen Angaben mit den assyrischen Synchronismen gekommen zu sein.

Die gegebenen Grenzpunkte der unmittelbar vorhergehenden Periode sind die Schlacht bei Ḳarḳar und der Tribut des Jehu. Der absolut früheste denkbare Termin des Todesjahres Aḥabs ist somit H. 854/53 und der späteste denkbare des Antrittsjahres Jehus H. 842/41.

Innerhalb dieser Grenzen setzt das Königsbuch 2 Jahre für Aḥazja-Isr.[1] und 12 Jahre für Jôram-Isr.,[2] zusammen 14 Jahre, was ohne Antedatierung 3 Jahre zu viel wäre. Mit Antedatierung ergeben sich 13 Jahre, was zur Not möglich wäre, indem dann die beiden Grenzjahre mitzählten.

Die soeben abstrakt gesetzten Grenzen sind aber in Wirklichkeit zu weit gezogen, und die biblischen Angaben stimmen somit nicht mit den sicheren assyrischen Synchronismen überein. Das wollen wir jetzt zeigen.

*

b) Zu dem Todesjahr des Aḥab ist folgendes zu sagen:

Eine etwaige Gleichsetzung mit dem Jahre H. 854/53 ist nur durch folgendes Gedankenexperiment möglich. Aḥab habe den Angriff auf Ramat in Gilʿad[3] schon im selben Herbst, nachdem er im Frühsommer 853 die Schlacht bei Ḳarḳar mitgemacht hatte, vorgenommen, und zwar noch vor dem israelitischen Neujahr (s. aber unten). Dann könnte man sich vielleicht am ehesten die Sache so vorstellen, daß er den Angriff schon auf dem Rückmarsch aus Syrien vorgenommen hätte; der Grund wäre dann der, daß ihm die Niederlage seines Oberherrn Hadadʿäzär[4] den Mut zum Abfall gegeben

[1] I Kg. 22_{52}. [2] II Kg. 3_1. [3] I Kg. 22.

[4] ‚Bänhadad‘ von Damaskus in I Kg. 20 und 22 kann jedenfalls nicht mit Bänhadad bar Ṭabrammān I Kg. 15_{18} identisch sein; dieser schloß mit Asa einen Bund zwischen 906 und 883, und sein Vater Ṭabrammān kann daher unmöglich

hätte. Freilich müßte man dann wohl auch annehmen, daß Aḥab selber mit leidlichen Verlusten in der Schlacht davongekommen

---

der mit Aḥabs Vater ʿOmri gleichzeitige Vater des ‚Bänhadad' I Kg. 20_{34} sein. Man spricht daher gewöhnlich von einem ‚Bänhadad' II als Gegner des Aḥab. Nach den assyrischen Inschriften hieß aber der König von Damaskus, unter dem Aḥab bei Ḳarḳar kämpfte und der noch in 844 lebte, Hadad-idri. ‚Bänhadad' des A. T. meint jedenfalls in I Kg. 22 diesen Hadad-idri. Um den Widerspruch hinsichtlich des Namens des Aramäerkönigs zu erklären, hat man folgendes angenommen (vgl. Kittels Kommentar zu den Büchern der Könige, zu I 15_{18}): Statt Bänhadad = בן־הדד im A. T. solle nach G ‚Bänhader' = בן־הדר zu lesen sein; in dem Namen Hadad-idri solle das erste Glied, das mit dem Ideogramm für den Gottesnamen Hadad IM (assyr. Adad und Addu) geschrieben ist, auch die Aussprache *bir* haben können, was man daraus folgern möchte, daß der Name des Gottes auch mit dem Ideogramm BIR geschrieben wird; statt ‚Hadad-idri' solle man daher auch ‚Bir-idri' sprechen können; das letzte Glied -idri solle, ebenso wie das supponierte ‚hader' in der Namensform der G, das aramäische Äquivalent des hebräischen *hădār* הָדָר = Herrlichkeit sein, und der Sinn des Namens sei ‚der Gott Bir ist meine Herrlichkeit'; die Israeliten aber sollen jenes *bir* als aramäisches *bar* בר = hebr. *bēn* בֵּן = Sohn mißverstanden und daher בן־הדר geschrieben haben, wie man nach G supponiert. — Diese ganze Kombination ist unhaltbar. Daß Israeliten, die mit dem Träger des Namens gleichzeitig waren und daher nicht mit dem geschriebenen, sondern mit dem gesprochenen Namen zu tun hatten — Zeitungen gab es bekanntlich damals nicht! — ein *bir* mit *i*-Vokal als ein *bar* = *bēn* hätten auffassen können, ist ganz undenkbar; das supponierte ‚Bänhader' für das ebenfalls supponierte ‚Bir-idri' müßte dann schriftlich, infolge einer irrigen Deutung eines Abschreibers, entstanden sein, der etwa ein ברהדר vor sich hatte. Es kommt daher darauf an, ob es tatsächlich ein ‚Bir-idri' gegeben hat. Wir haben aber kein Zeugnis dafür, daß der Name des sonst Hadad (Adad, Addu) genannten Gottes jemals ‚Bir' gesprochen worden sei, oder, gegebenenfalls richtiger ausgedrückt, daß er auch den Namen ‚Bir' gehabt hätte; die Schreibung des Namens mit dem Ideogramm BIR (neben dem Ideogramm IM) ist dafür kein Beweis; dann könnte man immer noch behaupten, der Gott Nimurta hieße daneben auch ‚Ninib'. Auch die Lesart der G ist kein Zeugnis für ein ‚Bir-idri' = ‚Bänhadad'; jene Lesart kann überhaupt neben der des TM. nicht in Betracht kommen. Wenn wir nämlich in der aramäischen Inschrift des Zakir (s. M. Lidzbarski: Ephemeris III, S. 1 ff.) einen Namen ברהדד finden, so kann darüber kein Zweifel sein, daß dieser Name den Wortsinn ‚Sohn des (Gottes) Hadad' hat und demnach genau dem Bänhadad des A. T. entspricht, der als hebräisches Äquivalent zu Barhadad aufzufassen ist. Damit schwindet jeder Grund, einen ‚Bir-idri' zu postulieren. Zimmern versucht noch den Ausweg, das letzte ד in dem Namen der Zakirinschrift sei ein ר (s. Hilprecht Anniv. Vol. 300); darauf könnte man aber kaum verfallen, wenn es nicht gälte, die fragwürdige Erfindung ‚Bir-idri' zu ver-

wäre; bekanntlich meinen ja alle Forscher, daß die Siege des Šulmanu-ašaridu III über Hadad'äzär in Wirklichkeit von weit geringerem Umfang gewesen seien, als er sie in seinen Inschriften beschreibt. — Wenn dies möglich sein sollte, so müßte man den ganzen ersten Teil der Erzählung in I Kg. 22, wonach der Zug von Samaria aus vorgenommen worden sei, fallen lassen. Das brauchte an sich kein entscheidender Gegengrund zu sein, denn die Erzählung ist eine stark legendarisch umdichtende Darstellung, eine Kreuzung von ‚Geschichtserzählung‘ und ‚Legende‘, die den Zweck hat, die näheren

---

teidigen; das ר hat in dieser Inschrift deutlich einen längeren Schaft als die beiden ד in dem Worte ברהדד, und der Umstand, daß man in der Inschrift ein ד findet, das einen noch kürzeren Schaft hat als diese beiden ד, bedeutet nichts. Einem aramäischen ברהדד entspricht, wie gesagt, ein hebräisches בן הדד, und die Namensform des TM. ist insofern ursprünglich im Verhältnis zu der des G-Textes, die nur auf einer irrigen Lesung des letzten ד der hebräischen Vorlage beruht. Die Namensform der assyrischen Inschriften aber, Adad- (Addu-) idri, kann ihrerseits nichts anderes sein als die assyrische Wiedergabe eines aramäischen Hadad-'idri הדדעדרי oder הדדעָדר, das einem hebräischen הדדעזרי oder הדדעזר ‚Hadad ist (meine) Hilfe‘ entspricht. Das supponierte ‚Bir-idri‘ ist nichts als ein apologetisches Kunstprodukt der Modernen. — Der Widerspruch zwischen I Kg. 20—22 und den Inschriften des Šulmanu-ašaridu III bleibt somit bestehen. Denn selbstverständlich hat der Mann **nicht** beide Namen geführt. Es bleibt somit nur die Erklärung, daß der israelitische Erzähler (E) dem mit Aḥab gleichzeitigen König von Damaskus einen falschen Namen gegeben hat. Dieser beruht auf einer Verwechslung entweder mit dem früheren König Bänhadad (Barhadad) in I Kg. 15_{18} oder mit dem späteren König Bänhadad (Barhadad) in II Kg. 13_3. Man sollte daher die Bezeichnung ‚Bänhadad II‘ für den mit Aḥab gleichzeitigen König fallen lassen; der wirkliche Bänhadad (Barhadad) II ist derjenige, der mit Jô'aḥaz von Israel gleichzeitig war, II Kg. 13_3, vgl. Am. 1_4. Wir kennen bisher nur zwei Könige von Damaskus namens Bänhadad (Barhadad). Nur **die** Möglichkeit bleibt bestehen, daß es auf einem Irrtum des E beruhe, wenn er nur 3 Jahre zwischen I Kg. 20 und I Kg. 22 setzt, und daß daher der Bänhadad in I Kg. 20 eine andere Person sei als ‚Bänhadad‘ in II Kg. 22; **dieser** ist ohne jede Frage = Hadad'äzär der assyrischen Inschriften, jener **könnte** ein sonst unbekannter Bänhadad (Barhadad) sein, der einmal zwischen B. bar Ṭabrammān in I Kg. 15_{18} und Hadad'äzär in I Kg. 22 gelebt habe, und mit dem E gegebenenfalls den Aramäerkönig in I Kg. 22 verwechselt hätte. Notwendig ist aber diese Annahme nicht; auch wenn I Kg. 20 in den ersten Jahren des Aḥab, etwa 18 Jahre vor I Kg. 22 spielte, so **könnte** derselbe Aramäerkönig gemeint sein; freilich müßte man dann annehmen, daß dieser (= Hadad'äzär) ungefähr 30 Jahre regiert hätte.

Umstände mit dem wohlverdienten Tode des gottlosen Königs dramatisch-erbaulich darzustellen und den Jahwä-Propheten Mika bän Jimla zu verherrlichen; im Dienste dieser Tendenz könnte die ganze erste — übrigens typische — Szene der Erzählung erfunden worden sein.

Mit so vielen hypothetischen Voraussetzungen belastet, ist aber die Ansetzung des Todesjahres auf H. 854/53 im allerhöchsten Grade unwahrscheinlich, wenn man nicht sagen will: unmöglich. — Es wäre auch sehr wenig vertrauenerweckend, wenn wir, um die biblischen Daten halten zu können, die alleräußersten, irgendwie nur denkbaren Grenzen des geschichtlich Möglichen strecken und sowohl mit dem Todesjahr des Aḥab nach oben und dem Antrittsjahr des Jehu nach unten diese äußersten, nur abstrakt möglichen Grenzen tangieren müßten.[1]

Hier ist nun ein Wort über die gewöhnliche Jahreszeit der Kriegszüge der palästinischen Könige zu sagen. Darüber haben wir im A. T. ausdrückliche Zeugnisse:[2] ‚bei der Wendung des Jahres' תשובת השנה ‚pflegen die Könige ins Feld zu ziehen'. Steht es fest, daß das israelitische Jahr im Herbst anfing, so ist damit gegeben, daß die gewöhnliche Zeit der Kriegszüge der Herbst war. Denn daß תשובת השנה eigentlich ein astronomischer Terminus sei und die Zeit bezeichne, in der das Jahr, als Kreislauf gedacht, sich sozusagen umdrehe und den Rückweg zum Ausgangspunkte zurück antrete, somit eben das Frühlingsäquinoktium (Begrich), halte ich für ganz ausgeschlossen. Älter als die ‚astronomischen Termini' ist der Gebrauch der betreffenden Wörter als alltägliche, auf der Stufe des mythischen Denkens entstandener Ausdrücke. Und da die Israeliten keine wissenschaftliche Astronomie getrieben haben, so müßte man

[1] Nur anmerkungsweise erwähne ich hier den schon von Wellhausen (Jahrbücher für deutsche Theologie XX, 1875, S. 628) vorgeschlagenen, von Kittel (Gesch. d. Volkes Israel II [6], S. 256 f.) immer noch für möglich gehaltenen Ausweg, daß der assyrische Schreiber über den Namen des bei Ḳarḳar teilnehmenden israelitischen Königs falsch unterrichtet gewesen sei: er hätte Aḥazja oder Jōram statt Aḥab nennen müssen. Siehe hiezu Begrich, o. W. S. 21 f.

[2] Siehe II Sam. 11_1; I Kg. $20_{22, 26}$.

mindestens das akkadische Analogon nachweisen, von dem der behauptete israelitische ‚Terminus' eine Übersetzung sein könnte, ehe man einen astronomischen Terminus annehmen könnte.[1] — Für die Herbstzeit sprechen auch wichtige Gründe, die bei einem organisierten Militärstaat wie Assyrien mit seiner Arbeitsteilung nicht in Betracht zu kommen brauchten — die Assyrerkönige zogen gewöhnlich nach dem Neujahrsfest im Frühling ins Feld, nachdem die Hochflut des Euphrat nachgelassen hatte. Im Herbst hatte man alle Arbeiten der Landwirtschaft zu Ende gebracht; dann konnten die kleinen palästinischen Könige ihre Mannschaften ohne Schaden einberufen. Dann waren auch die Vorratshäuser voll, dann konnten sie bei dem Feinde reiche Beute machen.[2]

War nun aber der Herbst die Zeit der Kriegs- und Raubzüge, so werden wir auch ziemlich sicher annehmen müssen, daß man in den kultisch geordneten Staaten normalerweise erst nach dem Neujahrsfeste hinauszog. Denn in dem Herbstfeste, das nicht nur bei den Israeliten, sondern auch lange vor ihrer Zeit bei den palästinisch-syrischen Völkern das kultische Hauptfest war, sollte eben das Glück, der ‚Segen' für das kommende Jahr gesichert werden; dann erlebte man in der Epiphanie der Gottheit, daß man auch mit heiliger Siegeskraft erfüllt wurde; man erlebte die erwarteten Siege über die Feinde im voraus.[3] Ohne aus dieser Machtquelle getrunken zu haben, zog man normalerweise gewiß nicht hinaus, ebensowenig wie man ohne das Machtwort des Nabi' hinauszog.

Ist nun dies richtig, so spiegelt die legendarische Erzählung in I Kg. 22 eine geschichtliche Tatsache ab. Und dann kann Aḥab den Zug gegen Ramat nicht früher als im Herbst 853, also im

---

[1] Zu dem astronomischen Standpunkt der alten Israeliten darf ich, neben Schiaparellis klassischem Buch, das aber ihre Kenntnisse etwas zu überschätzen scheint, auf meine beiden Aufsätze hinweisen: Die Sternnamen im Alten Testament [Bihefte til Norsk Teologisk Tidsskrift], Oslo 1928, und: מזרות und שכוי. Eine Studie zur Astrologie des Alten Testaments, Acta Orientalia VIII, S. 1—44.

[2] Vgl. zu dieser Frage Caspari: Die Samuelsbücher, Leipzig 1926, S. 516f.

[3] Zu dem israelitischen Neujahrsfest siehe Mowinckel: Psalmenstudien II [Videnskaps selskapets Skrifter. II Hist.-Filos. Kl. 1921. Nr. 6], Kristiania [= Oslo] 1922.

Jahre H. 853/52 — allerfrühestens —, unternommen haben. Damit haben die überlieferten Zahlen der Regierungen des Aḥazja und des Jôram die äußersten geschichtlich möglichen Grenzen gesprengt und müssen als irrig betrachtet werden.

Wann kann dann der Zug mit Wahrscheinlichkeit angesetzt werden? — Aḥabs glückliche Kriege mit Damaskus, über die wir in den legendarischen Geschichtserzählungen in I Kg. 20 freilich undatierte und unkontrollierbare Nachrichten haben, müssen in eine etwas frühere Periode seiner Regierung fallen. Sie haben jedenfalls anders geendet, als uns die Erzählungen glauben machen wollen; wenn Aḥab im Jahre 853 dem Aramäerkönig Heeresfolge hat leisten müssen, so hat er sich ihm auch unterwerfen und ihn als Oberherrn anerkennen müssen.[1] Der Angriff auf Ramat bedeutet ohne jede Frage den Bruch mit Hadadʿäzär; nach dessen Niederlage im Sommer 853 — mag auch diese bedeutend geringer gewesen sein, als sie Šulmanu-ašaridu in seinen Inschriften darstellt[2] — hat Aḥab die Tributzahlung eingestellt und sich für stark genug gehalten, (etwas später) einen Versuch zu machen, das Verlorene wiederzugewinnen. Wenn wir der Nachricht in I Kg. 22_1 vertrauen dürfen, so wurde dieser Versuch drei Jahre nach der Unterwerfung vorgenommen.[3] — Nun müssen wir dem Aḥab doch wohl eine gewisse Zeit einräumen, sich nach den bei Ḳarḳar erlittenen Verlusten zu erholen, seine Kriegsmittel auszubessern und neue Truppen aufzubieten. Die erste uns bekannte gute Gelegenheit zu einer Offensive würde ihm der erneute Angriff der Assyrer auf Damaskus im Frühsommer 848 geboten haben; wie wir aber unten sehen werden, gibt es keine Möglichkeit, das Todesjahr des Aḥab so spät anzusetzen. Und die Inschriften des Šulmanu-ašaridu bezeugen ausdrücklich, daß dieselben zwölf Vasallenkönige wie in 853 dem Hadadʿäzär auch in 848 und 845 Ge-

[1] Wenn Kittel, Begrich u. a. in dieser Verbindung von einem Friedensschluß angesichts der von Assur drohenden gemeinsamen Gefahr sprechen, so ist das nur romantisierende Verschönerung der lieben biblischen Helden.

[2] Vgl. Kittel: Gesch. d. Volkes Israel. II[6], S. 257.

[3] Drei Jahre könnte hier allerdings eine typische runde Legendenzahl sein.

folgschaft leisteten; in 848 ist somit der König von Israel (der Sohn des Aḥab) wieder dem Aramäerkönig untertan. Aḥabs letzter Krieg gegen Hadadʿäzär hat zwischen 853 und 848 stattgefunden; er hat auf eigene Faust, ohne die Assyrer, losgeschlagen. Andererseits war es für ihn wichtig, so frühzeitig loszuschlagen, daß er noch vermuten konnte, daß Hadadʿäzär sich noch nicht von seiner Niederlage erholt hatte, während dieser etwa noch mit anderen Vasallen zu tun hatte, die ebenfalls nach Ḳarḳar den Treueid vergessen haben mögen.

Als das Wahrscheinlichste muß es dann betrachtet werden, daß er schon im Herbst (nach Neujahr) 852 seinen Vasallen Jôšafaṭ zu sich nach Samaria einberufen hat, um gegen Ramat zu ziehen. — Wir kommen damit zu dem Jahr H. 852/51 als dem wahrscheinlichsten Todesjahr des Aḥab. Hat der Friede zwischen ihm und Hadadʿäzär drei Jahre gedauert (s. oben), so hat er sich etwa im Herbst 855 unterworfen, um dann anderthalb Jahre später zu der Schlacht bei Ḳarḳar aufgeboten zu werden.

Unter Voraussetzung der drei Friedensjahre ist das Jahr 851/50 der späteste mögliche Termin des Todes Aḥabs. Denn dann ist der Friede im Herbst oder Frühwinter 854 geschlossen worden, nur ein halbes Jahr vor der Ḳarḳarschlacht.

*

c) Zu dem Antrittsjahr des Jehu. Da er im Sommer oder Herbst 841 als König und Tributär von Šulmanu-ašaridu erwähnt wird, ist der späteste mögliche Termin seines Antrittsjahres H. 842/41. — Man könnte freilich versuchen, folgende Möglichkeit aufzustellen: Der Grund dazu, daß König Jôram nach dem mißlungenen Versuch seines Vaters die Angriffe auf Ramat (II Kg. 9) wieder aufgenommen hat, könnte eben der Zug des Assyrerkönigs in 841 sein; der Angriff könnte dann noch vor Neujahr, am ehesten dann im Frühling eröffnet worden sein und Jehu könnte noch vor dem Ablauf des Jahres H. 841/40 seine Revolution durchgeführt haben. — Wenn aber die Quelle von II Kg. 9 f. (E) irgend etwas

über ein Bündnis zwischen Jôram und Šulmanu-ašaridu gefunden hätte, so sollte man auch erwarten, daß sie es in dem kurzen Bericht über den Krieg wenigstens angedeutet hätte. Und ferner: hätte Jehu unter solchen Umständen seinen Aufstand durchgeführt, so wäre er de facto als Gegner des Assyrerkönigs in einer akuten Gefahr aufgetreten; dann sollten wir aber erwarten, daß dieser ihn und seine Unterwerfung etwas ausführlicher besprochen hätte, als er es in der Annalinschrift tut; denn dann bedeutete die Unterwerfung doch einen Triumph des Assyrerkönigs. In der Tat wird aber Jehus Tribut nur so im Vorübergehen erwähnt, neben dem der Tyrier und Sidonier, und zwar in einer Weise, die uns glauben macht, daß es sich in allen drei Fällen um eine vorbeugende Huldigung honoris causa handelt, oder noch eher: um die Anerkennung eines Schutzherrn, der sich soeben als mächtiger Gegner der gemeinsamen Feindin Damaskus gezeigt hatte. Die Huldigung des Assyrerkönigs von Seiten Jehus scheint uns somit am ehesten in eine Zeit zu versetzen, als Jehu schon in den Krieg mit Damaskus verwickelt gewesen war, oder wenigstens, als er schon mit Damaskus auf gespanntem Fuß stand. Nichts deutet darauf hin, daß er soeben einen Verbündeten des Assyrers getötet und dadurch damaszenische Streitkräfte freigemacht hätte; vielmehr wird er in einer Weise erwähnt, die am ehesten darauf hindeutet, daß er schon eine gewisse Zeit ‚König von Bît-Ḫumria' gewesen sei.

Der Terminus post quem wird aller Wahrscheinlichkeit nach der Sommer 845 sein. In diesem Jahre hatte Šulmanu-ašaridu III seinen dritten Feldzug gegen Damaskus vorgenommen.[1] Damals lebte noch Hadadʿäzär, und er hatte auch damals dieselben zwölf Vasallenkönige wie in den Jahren 853 und 848 gegen den Feind aufbieten können; aller Wahrscheinlichkeit nach war auch der Israelitenkönig (Jôram) unter den zwölf Königen, die der Assyrerkönig damals unterwarf,[2] d. h. unter den Helfern und Vasallen Hadadʿäzärs. Man wird nämlich sicher annehmen müssen, daß der unglückliche

[1] Siehe die Texte in Ebelings Übersetzung bei Gressmann, AOTB.², S. 342 f.

[2] Schwarzer Obelisk, Z. 91 ff. (AOTB.², S. 343).

letzte Krieg des Aḥab damit endete, daß sein Nachfolger wieder die Oberherrschaft des Aramäerkönigs anerkennen mußte. In 841 aber, als Šulmanu-ašaridu seinen vierten Angriff auf Damaskus unternahm, war Ḥazaʾel König geworden, und diesmal steht er gegen die Assyrer allein. — Es ist somit offenbar der revolutionäre Thronwechsel in Damaskus,[1] der dem Reiche alle seine Vasallen geraubt hat. Man wird dann auch annehmen müssen, daß Jôram wichtige Gründe für die Erneuerung der Feindschaft mit Damaskus und für den Angriff auf Ramat[2] gehabt hat, um so mehr als wir in der Zeit zwischen Aḥabs Tod und diesem Angriff nichts von Kriegen zwischen Israel und Aram hören. Jôram hat sich offenbar in Ruhe gehalten, solange Hadadʿäzär lebte; nach dessen Tode hat er den Zeitpunkt für günstig gehalten, das Verlorene wiederzugewinnen. — Hadadʿäzär ist allerfrühestens im Spätsommer oder Herbst, nach Abzug des Assyrerheeres, ermordet worden; wenn in der Legende in II Kg. 8_{7-15} ein geschichtlicher Kern ist, so ist er eine Zeitlang vordem krank gewesen. Sein Tod fiel demnach aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor dem Jahre H. 845/44. — Wahrscheinlich *frühestens* im Herbst 844 (Jahr H. 844/43) wird somit Jôram Ramat angegriffen haben; *möglich*, aber nicht wahrscheinlich ist auch Herbst 845. Das Antrittsjahr des Jehu kann somit *allerfrühestens* das Jahr H. 845/44, viel eher aber das Jahr H. 844/43 oder eines der folgenden Jahre sein.

Andererseits spricht viel dafür, daß Hadadʿäzärs Tod möglichst nahe dem Jahre H. 842/41 heranzurücken ist. Denn nachdem Hadadʿäzär sich schon dreimal dem Angriff der Assyrer gewachsen gezeigt hatte, wird man annehmen, daß der vierte Angriff in 841 eben in Verbindung mit dem Thronwechsel gestanden hat: dieses Ereignis wird dem Assyrerkönig die Hoffnung eingeflößt haben, diesmal mit dem Nachfolger leichter fertig zu werden.[3] Die a priori

[1] II Kg. 8_{7-15}.

[2] II Kg. $8_{28\,f.}$, $9_{1\,ff.}$

[3] Vgl. H. Winckler: Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1892, S. 191 ff.

wahrscheinlichste Ansetzung des Antrittsjahres Jehus wird somit H. 843/42 sein.

Als fester Ausgangspunkt unserer Untersuchung über die israelitische Chronologie ist somit Jehus Antrittsjahr nicht zu gebrauchen.

*

§ 7. Sehr erwünscht wäre es, wenn wir als Ausgangspunkt einen assyrischen Synchronismus nehmen könnten, der mit einem israelitischen oder judäischen Thronwechseljahr zusammenfiele. Einen solchen haben wir auch in dem Antrittsjahr des Hôšeaʿ, das wir auf H. 733/32 ansetzen müssen; siehe § 5 e.

Dieses Datum ist aber nicht zum Ausgangspunkt der Berechnung der Königsjahre geeignet. Denn die Daten der letzten israelitischen und der mit ihnen gleichzeitigen jüdischen Könige scheinen in heilloser Verwirrung zu sein. Päḳaḥ kann unmöglich 20 Jahre[1] regiert haben. Denn wenn Menaḥem in 738 (Sommer) Tribut bezahlte, so kann sein letztes Jahr frühestens das Jahr Herbst 739/38 sein, und da Samaria im Jahre H. 722/21 fiel, bleiben für die drei letzten Könige höchstens 18 offizielle Jahre. — Und wenn Päḳaḥ höchstens 20 Jahre — in Wirklichkeit weit weniger — regiert hat, und Aḥaz in seinem 17. Jahre König wurde,[2] so kann Hôšeaʿ unmöglich in dem 12. Jahre des Aḥaz[3] König geworden sein. — Die Synchronismen zwischen Ḥizḳija und Hôšeaʿ[4] werden im Lichte des Synchronismus: Feldzug des Sinaḥêriba = 14. Jahr des Ḥizḳija[5] mindestens zweifelhaft, wahrscheinlich ganz falsch (s. unten).

Auch die Daten über Jôtam[6] lassen uns im Stich. Ist Aḥaz spätestens im Jahre H. 734/33 König geworden (s. oben § 5d), so kann Jôtam, wenn die Synchronismen zwischen ʿAzarja und den israelitischen Königen Zakarja bis Päḳaḥ richtig sind — die Richtigkeit braucht sich in diesem Fall nicht auf die absoluten Jahres-

---

[1] II Kg. 15_{27}. [2] II Kg. 16_{1}.

[3] II Kg. 17_{1}. — Zwei G-Handschriften haben: 10. Jahr.

[4] II Kg. $18_{2,\,3,\,9\,ff.}$ [5] II Kg. 18_{13}.

[6] II Kg. 15_{32-38}.

zahlen des ʿAzarja beziehen, sondern nur auf das relative Verhältnis zwischen den angegebenen Jahren —, nicht 16 Jahre regiert haben; denn dann ist er 1 Jahr später als Päḳaḥ König geworden, somit allerfrühestens im Jahre H. 737/36, wenn Peḳaḥja 2 Jahre regiert haben soll (Menaḥem † frühestens H. 739/38, s. oben).

Von einem System ist in allen diesen Angaben vorläufig nichts zu entdecken. — So müssen wir vorläufig auch auf Hôšeaʿs schon bekanntes Thronbesteigungsjahr als Ausgangspunkt verzichten.

*

§ 8. Nun gibt es aber einen anderen israelitisch-assyrischen Synchronismus, der uns eine absolute Zahl für ein Antrittsjahr gibt, nämlich der Synchronismus Sinaḥêribas Angriff auf Jerusalem in 701 = 14. Jahr des Ḥizḳija.[1] Gegen diese Nachricht steht die scheinbar besser bezeugte, d. h. aber in Wirklichkeit: von den Redaktoren öfter wiederholte, daß Ḥizḳija 1. = Hôšeaʿ 3. = H. 730/29 sei.[2] Mit dieser letzteren Behauptung stimmen nun allerdings nicht die Synchronismen in einem folgenden Stück: Ḥizḳija 4. = Hôšeaʿ 7. und Ḥizḳija 6. = Hôšeaʿ 9.;[3] diese Zahlen setzen ein Ḥizḳija 1. = Hôšeaʿ 4. voraus, das sich auch bei Josephus[4] findet. Von ‚Sinnvollheit' und ‚System' liegt hierin keine Spur; der Josephustext ist als der leichtere als Korrektur von TM. zu betrachten; denn die Angaben in II Kg. $18_{9f.}$ sind, wie unten zu zeigen, sekundär errechnet im Verhältnis zu der in II 18_1; der Glossator hat aber falsch gerechnet, wie denn auch sein Ḥizḳija 6. in V. 10 schlecht genug zu dem unmittelbar vorhergehenden ‚nach 3 Jahren' paßt, das sich nach dem Zusammenhange auf ‚Ḥizḳija 4.' in V. 9 bezieht; der Josephustext hat dem Glossator nachhelfen wollen.[5] Da nun, wie unten zu zeigen, der Abschnitt II Kg. 18_{9-12} ganz sekundär ist, so

[1] II Kg. 18_{13}. [2] II Kg. 18_1.

[3] II Kg. $18_{9f.}$ [4] Arch. IX, 260.

[5] So ist auch nichts für den G-Text der Handschriften H. und P. 71, 245 zu II Kg. 18_1: Ḥizḳija 1 = Hôšeaʿ 5, zu geben. Alle diese Synchronismen liegen weit von dem Richtigen ab.

können wir von der vermeintlichen zahlenmäßigen Bezeugung des Ḥizḳija-Hôšeaʿ-Synchronismus absehen; dieser ist nur von R^{dt} in dem Rahmenstück II $18_{1\,f.}$ bezeugt. Gegen ihn steht der andere obenerwähnte Synchronismus in II 18_{13}; dieser steht in dem von der Quelle (E) stammenden, wenn auch vielleicht von R^{dt} gekürzten Abschnitt II 18_{13-16}. Sinaḫêribas Feldzug fand im Jahre Frühling 701/00 (assyrischen Stils) statt. Ḥizḳijas 14. Jahr war demnach das Jahr Herbst 702 (judäischen Stils); sein erstes: H. 715/14.

Man wird zwischen diesen beiden Angaben wählen müssen. Unbegreiflicherweise sehen die meisten von II Kg. 18_{13} ab. Wahrscheinlich in Anschluß an K. Dietze[1] hat W. Rudolph behauptet, daß diese Notiz (von einem Glossator) nach II Kg. 18_{2} und $20_{1,\,6}$ nachträglich errechnet worden sei.[2] Der supponierte Glossator wird dann geglaubt haben, daß die Begebenheiten in II Kg. 20 unmittelbar nach denen in 18_{13}—19_{37} stattgefunden hätten, somit im 14. Jahre des Ḥizḳija (wenn dieser 29 Jahre regierte und in 20_{6} noch 15 Jahre übrig hatte). Aber was zwang den Glossator dazu, Kap. 20 unmittelbar nach 18_{13}—19_{37} stattfinden zu lassen? Der Ausdruck ‚in jenen Tagen' *baj-jāmîm hā-hēm* ist doch ein recht weiter, der mitunter mehrere Jahre umfassen kann. Wenn der Glossator eine chronologische Angabe auf Grund einer Berechnung wie der obigen einfügen wollte, warum hat er sie nicht dann eben in 20_{1} eingesetzt? — Die Möglichkeit, daß die Zahl in II Kg. 18_{13} irgendwie fehlerhaft, d. h. von Abschreibern falsch geschrieben worden ist, muß a priori zugegeben werden, wie prinzipiell bei jeder Zahlangabe im ganzen A. T.; daß aber der ursprüngliche Text hier überhaupt keine Jahresangabe enthalten haben sollte, ist eine ganz unannehmbare Behauptung. — R^{dt} pflegt nun sonst nicht Synchronismen in die Quellenstücke hineinzusetzen, II Kg. $18_{13\,ff.}$ ist aber

---

[1] K. Dietze: Manasse. Eine chronologische Untersuchung zu Jesaja 9_{1-6} Festschrift des Bremer Gymnasiums, S. 277. Dietze verweist auf Lederer: Die biblische Zeitrechnung, 1888, S. 145, und auf Schäfer: Die biblische Chronologie, 1879, S. 90, als seine Vorgänger.

[2] Theol. Lit.-Zeit. 1931, Nr. 25, Sp. 580.

quellenhaft, das zuverlässigste Stück der ganzen Ḥizḳijageschichte; man wird es daher als selbstverständlich betrachten müssen, daß die Notiz in II Kg. 18_{13} auf eine Nachricht der Quelle (E) zurückgeht; diese wird sie dann letzten Endes aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Annalen haben; daß diese ein so wichtiges Ereignis nicht notiert haben sollten, ist ganz unglaublich.

Der Inhalt der Notiz wird auch von geschichtlichen Erwägungen gestützt. Von Aḥaz wissen wir, daß er die ganze Zeit, seit er sich unter Assur begab, ein loyales Verhältnis aufrechterhalten hat. Weder in 720, als Ḥamat und Gazza mit Hilfe von Ägypten (‚Muṣuru‘) Aufstand machten, noch in 715, als Šarrukînu Schwierigkeiten mit den Arabern hatte, hören wir etwas davon, daß Juda seiner Lehnspflicht untreu wurde.[1] Der Sohn Ḥizḳija dagegen stützte sich auf die religiös-nationalistische ägypterfreundliche Partei und nahm öfters an aufrührerischen Umtrieben teil. In 712/11 kam es bekanntlich zu einer Koalition palästinischer Kleinstaaten, hinter der der König von Ägypten, ‚Pir‘u von Muṣuru‘, stand, und bald waren Ašdod und andere Philisterstädte in offenem Aufstande. Daß man auch in Juda die Teilnahme jedenfalls sehr ernstlich diskutiert hat, zeigen die Warnungen des Jesaja, von denen mindestens eine zum Glück datiert ist;[2] zum Überfluß ist die Sache auch von Šarrukînu bezeugt;[3] im letzten Augenblick hat sich aber Juda, wie Edom und Mo'ab, unterworfen und Tribut bezahlt.[4] In 705 aber, als Šarrukînu starb, hatte Ḥizḳija sogar die Leitung der Aufständischen in Palästina, wie die Zylinderinschrift des Sinaḫêriba bezeugt.[5] — Man hat somit allen Grund zu der Annahme, daß der Umschwung in der judäischen Politik mit dem Thronwechsel zusammenhängt und daß dieser somit

[1] Vgl. Kittel: Gesch. d. Volkes Israel II[2], S. 368f., 372. Kittel gibt allerdings dem Ḥizḳija die Ehre für die vernünftige Politik in 715: ihm ‚standen Männer wie Jesaja und Micha zur Seite‘; letzteres ist nichts als eine moderne Legendenbildung.

[2] Jes. 20.

[3] Siehe das Prismafragment in AOTB.[2], S. 351.

[4] Vgl. Kittel, o. W. S. 378f.

[5] AOTB.[2], S. 352ff.

zwischen 720 und 713 fiel. Das stimmt aufs beste mit dem Synchronismus Sinaḫêribafeldzug 701 = Ḥizḳija 14.; Ḥizḳija 1. somit H. 715/4.

Rudolph hat gegen Lewys Ansetzung des Todesjahres des Aḥaz auf 726 geltend gemacht, daß das Orakel in Jes. 14_{28-32}, das zu dem Todesjahr des Aḥaz datiert ist, offenbar auf die Ereignisse in 720 Bezug nimmt, daß Aḥaz daher 720 gestorben sein müsse;[1] zur Deutung des Orakels verweist er auf Fullertons Untersuchung.[2] Wenn richtig, müßte derselbe Einwand gegen unsere obige Betrachtung geltend gemacht werden. — Dazu wäre aber zu sagen: Fullertons Deutung des Orakels Jes. $14_{28\,ff.}$ kann einfach nicht richtig sein. Denn wie man sich auch wenden und drehen mag: das Orakel spricht, unter dem Bilde eines Zuchtstabes, der jetzt zerbrochen worden ist, von dem schon eingetretenen Tode eines fremden Zwingherrn Philistäas, der nach der Meinung des Propheten von einem noch schlimmeren Bedrücker aus derselben Wurzel wie der ‚Zerbrochene' sukzediert werden soll; das Orakel gehört seinem Inhalte nach offenbar in das Todesjahr jenes ‚gebrochenen Stabes', d. h. jenes Zwingherrn Philistäas. Stammt es aus dem Todesjahr des Aḥaz und besteht zwischen Überschrift und Inhalt eine sachliche Beziehung, so war Aḥaz jener ‚Stab', der das Philisterland geschlagen hatte und über dessen Zerbrochenwerden das Land sich freute, und die ‚Natter', die ‚aus der Wurzel der Schlange kommen' soll, würde dann Ḥizḳija sein. Von einer Bedrückung Philistäas durch Aḥaz wissen wir aber absolut nichts; sie ist auch an sich ganz unwahrscheinlich. Der einzige Bedrücker Philistäas in jener Periode, über dessen Tod das Land sich freuen könnte, ist der Assyrerkönig.[3] Man kann dann entweder an Tukulti-apil-ešarra oder Šarrukînu denken; das Orakel gehört demnach, wenn jesajanisch,[4] entweder

[1] Theol. Lit.-Zeit. 1930, Sp. 103. [2] AJSL. 42, S. 86—109.

[3] Siehe Buhl: Jesaja, oversat og fortolket, København-Kristiania 1912, S. 198 f.

[4] Das ist durchaus nicht sicher; siehe die Kommentare von Duhm und Marti. V. 32 könnte wohl Jesaja vor dem Offenbarwerden des ‚Unglaubens' des Aḥaz gesprochen haben, nachher aber nicht; der Vers steht auf derselben Linie wie die antiassyrischen proṣionitischen Orakel im Jesajabuche, die von seinen Jüngern stammen; s. Mowinckel: Jesajadisiplene, Oslo 1926.

in 727 oder in 705; am nächsten liegt 727, als der Tod des Tukulti-apil-ešarra zu dem Aufstand des Hôšeaʿ von Israel Anlaß gab;[1] daß die Philister damals Ähnliches versuchten, ist zwar nicht ausdrücklich bezeugt, geht aber aus dem Umstand hervor, daß Hôšeaʿ damals in Verbindung mit den Ägyptern stand.[2] Die Überschrift des Orakels mit der Datierung ist entweder späterer Zusatz eines Redaktors, der in der Weissagung gern eine Verheißung einer judäischen Herrschaft über Philistäa finden wollte,[3] oder המלך אחז ist aus einem anderen Namen verderbt; unter Voraussetzung der jesajanischen Autorschaft könnte man als ursprünglichen Text einfach מלך אשור vermuten. — Jedenfalls ist es einfach verwegen, auf die höchst diskutable Deutung eines solchen Orakels chronologische Grundpfeiler errichten zu wollen.

Die Wahl zwischen den beiden Synchronismen aus Ḥizḳijas Regierungszeit beruht aber nicht nur auf geschichtlichen Erwägungen, sondern auch, wie oben berührt, auf literarkritischen. Der Synchronismus Samarias Belagerung = Ḥizḳijas Regierung findet sich in dem Abschnitt II Kg. 18_{9-12}. Abgesehen eben von den Beziehungen auf Ḥizḳija enthält das Stück nichts, was sich nicht auch in II Kg. $17_{3\text{ff.}}$ findet; 18_{9-11} ist einfach eine fast wörtliche Dublette zu 17_{3-6}. Nun ist es höchst unwahrscheinlich, daß R^{dt}, der sich sonst so knapp ausdrückt und die Quellen möglichst verkürzt, zweimal dieselbe Sache mit fast denselben Worten erzählt haben sollte, einmal bei Hôšeaʿ II 17_{3-6}, das zweite Mal zu dem unmittelbar folgenden Abschnitt über Ḥizḳija II 18_{9-12}. Und näher besehen ist der Schlußsatz dieses zweiten Berichtes, der Vers II 18_{12}, nichts anderes als eine kurze Zusammenfassung der ausführlichen theologischen Betrachtung in II $17_{7\text{ff.}}$ — Man wird daher urteilen müssen, daß II 18_{9-12} eine später hineingeschobene Dublette zu II $17_{3\text{ff.}}$ ist, in der eben die

[1] Daß ein Regierungswechsel in Assyrien der Anlaß war, ist zwar nicht bezeugt, aber nach den Analogien wahrscheinlicher als daß Hôšeaʿ ohne äußere Veranlassung die Tributzahlung eingestellt haben sollte.

[2] II Kg. 17_4; die Šarrukînu-Inschriften s. AOTB.[2], S. 348 f.

[3] Vgl. die (ebenfalls) nichtjesajanische Stelle Jes. 11_{14}.

Synchronismen zu der Regierung Ḥizḳijas von dem Interpolator selber stammen. Dieser hat keine andere wirkliche Kunde gehabt als das, was er in II $17_{3ff.}$ las; er hat gemeint, zu der Annahme Grund zu haben, daß dies noch unter Ḥizḳija geschehen sei, und danach hat er die mit II 18_{13} in Widerspruch stehenden Synchronismen hinzugefügt. Der Grund zu dieser Annahme war eben jene oben mehrfach beobachtete, auf R^{dt} selber zurückgehende Hinaufrückung der judäischen Könige dieser Periode, die zu den unmöglichen Synchronismen in II 16_1 und II 17_1 und der ebenso unmöglichen Verlängerung der Regierung des Päḳaḥ geführt hat; diese Meinung hat R^{dt} selber geteilt, er ist es ja, der jene Hinaufrückung und jene Verlängerung vorgenommen hat, um die überlieferten Daten in sein chronologisches System hineinzwängen zu können. — Noch zwingender ist die obige Beweisführung für die Unechtheit von II 18_{9-12}, wenn II 17_{7-20} nicht von R^{dt} selber stammt, sondern, wie Stade und Hölscher meinen, ein späterer Zusatz ist;[1] dann ist der Interpolator in II 18_{9-12} abhängig nicht nur von R^{dt} in II 17_{3-6}, sondern auch von dem Ergänzer in II 17_{7-20}.

Nach allen diesen Beweisen kann es nicht zweifelhaft sein, daß II Kg. 18_{13} die richtige Überlieferung gibt: Ḥizḳija ist in 715/14 König geworden. Damit ist auch gegeben, daß der Synchronismns Ḥizḳija 1. = Hôšeaʿ 3. II Kg. 18_1 falsch ist; er geht nicht auf die Quelle zurück, sondern beruht auf einer falschen Berechnung des R^{dt}, der hier etwas von seinem Eigenen hinzugefügt hat; für den Regierungsantritt des Ḥizḳija hat die Quelle keinen israelitischen Synchronismus gehabt, weil es damals keinen israelitischen König mehr gab.[2] — Der hier von R^{dt} geschaffene falsche Synchronismus hängt aber damit zusammen, daß er, wie wir unten sehen werden, die Regierungszeiten, zunächst einiger judäischer

---

[1] Siehe Eucharisterion I, S. 197.

[2] Daß die Hôšeaʿ-Ḥizḳija-Synchronismen falsch und wertlos sind, hat auch Dietze erkannt; s. o. A. S. 269. Dietze setzt Ḥizḳijas Regierung zu 719—691; da er unnötigerweise an den 16 Regierungsjahren des Aḥaz festhält, ihm aber das richtige Antrittsjahr 734 gibt, muß er die Notiz in II Kg. 18_{13} verwerfen; s. oben S. 215.

Könige, darunter des Ḥizḳija, verlängert hat, um die Gesamtsumme in sein deuteronomistisches System (§ 3) hineinpassen zu können. Damit hängt auch die Verwirrung in der israelitischen Königsreihe seit Jarobʿam II zusammen.

Haben wir somit das Antrittsjahr des Ḥizḳija nach einem einwandfreien assyrischen Synchronismus festgestellt, so empfiehlt es sich, hier den Ausgangspunkt der Ausrechnung zu nehmen.

*

§ 9. Wir fangen mit den judäischen Königen Aḥaz bis Ṣidḳija an. Die überlieferten Regierungszeiten stimmen nun freilich leidlich gut mit dem Synchronismus Samarias Fall = Ḥizḳija 6. (Ḥizḳija 1. = Hôšeaʿ 3.) überein:

Ḥizḳija . . . 29, davon 5 =	24 Jahre		(II Kg. $18_{2, 10}$)
Manasse	55 „		(II Kg. 21_1)
Amon	2 „		(II Kg. 21_{19})
Jôšija	31 „		(II Kg. 22_1)
Jôʾaḥaz		3 Monate	(II Kg. 23_{31})
Jôjaḳim	11 „		(II Kg. 23_{36})
Jôjakin		3 „	(II Kg. 24_8)
Ṣidḳija	11 „		(II Kg. 24_{18})
Zusammen	134 Jahre	6 Monate	

Der zur Verfügung stehende Zeitraum: 722/21 ÷ 587 = 135 bis 134 Jahre. — Dann bleiben aber für Aḥaz, wenn Jôtam erst unter Päḳaḥ König geworden ist (s. oben § 7), nur 7—8 Jahre (Ḥizḳija 1. dann = H. 727, davon 722/21), was jedenfalls nicht mit der Überlieferung stimmt. Rechnet man mit den überlieferten 16 Jahren des Aḥaz,[1] so stimmt die Summe nicht: Aḥaz 1. etwa 735, davon 587 = 148 Jahre; 135 + die ersten 5 des Ḥizḳija + Aḥaz 15 (Ḥizḳija 1. vorläufig = Aḥaz 16. gesetzt) = 155. Somit sind entweder die 16 Jahre des Aḥaz oder die 29 Jahre des Ḥizḳija (oder beides) unrichtig; der Fehler könnte aber auch in der überlieferten Regierungslänge eines oder mehrerer der folgenden Könige liegen; s. jedoch unten.

Es erheben sich somit auch von dieser Betrachtung aus Zweifel gegen die Gleichung Ḥizḳija 1. = Hôšeaʿ 3., die für Aḥaz und Jôtam

[1] II Kg. 16_2.

fast keinen Platz mehr übrig läßt, besonders dann, wenn ʿAzarja 52. = Päḳaḥ 1., d. i. spätestens 735, sein soll.

Nun ist aber jener Ḥizḳija-Synchronismus, wie wir gesehen haben, falsch; Ḥizḳija 1. = H. 715/14.

Hier empfiehlt es sich nun, bei dem Schlußpunkt, Jerusalems Fall im Sommer 587, anzufangen.

Seit der Veröffentlichung der babylonischen Chronik BM 21.901[1] läßt sich die Schlacht bei Megiddo und Jôšijas Tod mit sehr großer Sicherheit bestimmen. Ninua fiel im Jahre 612; die Ägypter traten damals als Verbündete Assyriens auf. Nach Ninuas Fall zog sich ein assyrischer Prinz, Ašur-uballiṭ, nach Ḥarran zurück und ließ sich als König ausrufen; in 610 wurde er von den Chaldäern und Medern vertrieben, kam aber mit einem ägyptischen Hilfsheer in Tamuz, d. i. Juli 609 zurück und schlug die babylonische Garnison vor Ḥarran, konnte aber die Stadt nicht erobern. Schon in den früheren Stadien des Krieges hatten die Ägypter in Asien zusammen mit den Assyrern operiert; wenn nun Ašur-uballiṭ in 609 wieder mit den Ägyptern zurückkam, so kann kaum bezweifelt werden, daß dies mit dem Hervorrücken des Pharao Necho zusammenhängt, das in II Kg. $23_{29\,f.}$ erwähnt ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach war 609 das erste Regierungsjahr des Necho,[2] und wohlverständlich ist es, daß der neue Pharao den Krieg wieder mit Kraft aufnahm und alles tat, was er tun konnte, um seinen Verbündeten wider die drohende Übermacht der Chaldäer und Meder zu stützen. Von Ägypten ist Necho sicher erst nach der Regenzeit nach Palästina gezogen, d. h. im Frühling 609. Die Schlacht bei Megiddo und der Tod des Jôšija somit im Frühsommer 609, anschlagsweise im Mai dieses Jahres.[3]

---

[1] C. J. Gadd: The Fall of Niniveh, London 1923.

[2] Siehe die Tabelle bei Breasted: History of Egypt[2]; ebenso Erman-Ranke[2].

[3] Dieser Abschnitt ist wörtliche Wiederholung meines Aufsatzes von 1925 über dieses Thema. Ich sage dies ausdrücklich, weil Lewy und Begrich dieselbe geschichtliche Grundlage, z. T. mit denselben Worten, für ihre Ausrechnung der Regierungen dieses Zeitraumes gelegt haben. Lewy und ich sind ganz unabhängig voneinander; Begrich zitiert ausdrücklich Lewy.

Es zeigt sich nun, daß die überlieferten Daten für die Könige Jôšija bis Ṣidḳija mit den beiden Grenzpunkten 609 und 587 genau stimmen, wenn wir voraussetzen dürfen, daß das Jahr im Herbst anfing und daß man in Juda in dieser Zeit zu der babylonischen Sitte der Postdatierung übergegangen war (§ 4). Das letzte (31.) Jahr des Jôšija war das Jahr H. 610/09. Jô'aḥaz regierte etwa von Mai 609 bis Juli-August 609. Das 1. Jahr des Jôjaḳim H. 609/08, sein letztes (11.) H. 599/98. Nun fand, wie wir oben § 5 sahen, die erste Eroberung Jerusalems im Jahre 7 des Nabû-kudurri-uṣur statt = Frühling 598/97, somit im Sommer 598; auf diesen Sommer fallen auch die 3 Monate des Jôjakin. Das 1. Jahr des Ṣidḳija ist H. 598/97, sein letztes (11.) ist H. 588/87, was genau mit der Eroberung Jerusalems im Monat Tamuz = Juli—August 587 stimmt.

Nach diesem Ergebnis dürfen wir erstens die Postdatierung für die Zeit der späteren judäischen Könige als gesichert betrachten. Sie ist ohne Zweifel eine Kulturanleihe aus der Assyrerzeit, und wir gehen kaum in die Irre, wenn wir sie mit der Zeit eines der treuen Assyrervasallen Aḥaz oder Manasse in Verbindung setzen.[1] Und zweitens bestätigt es sich, daß man an dem Herbstanfang des Jahres während der ganzen Königszeit festgehalten hat.

Der (die) oben konstatierte(n) Fehler in den Regierungslängen muß (müssen) somit in der überlieferten Regierungslänge einer der Könige von Ḥizḳija bis Jôšija liegen. — Hier dürfen wir nun aber Jôšija ausschalten. Seine überlieferten 31 Jahre lassen sich nämlich in Übereinstimmung mit anderen überlieferten Daten bringen. Ich setze dann voraus, was mir aus ganz anderen Gründen überwiegend wahrscheinlich ist, worauf ich aber hier nicht eingehen kann, daß das Sondergut der Chronikbücher im Verhältnis zum Königsbuche seinem Kerne nach irgendwie auf die Quelle des letzteren zurückgeht, bzw. aus ihr legendarisch herausgesponnen, nicht aber rein

[1] Zu Lewys Annahme, die Postdatierung sei in Israel unter Zakarja, in Juda unter ʿAzarja übernommen worden (o. W. S. 17, Anm. 1), liegt kein Grund vor.

aus der Luft gegriffen ist. Der Chronist berichtet,[1] daß Jôšija, dem auch er das Lob der Frömmigkeit zollt, ‚in seinem 8. Jahre anfing, den Gott seines Vaters Dawid zu suchen'; in seinem 12. Jahre fing er an, die Opferhöhen zu zerstören; übereinstimmend mit dem Königsbuche[2] berichtet er dann weiter von dem — freilich jetzt nach seiner eigenen Darstellung ziemlich vorweggenommenen — Reformwerk im 18. Jahre des Königs. — Daß die Reform des Jôšija von einer Seite gesehen als national-religiöse Reaktion gegen die fremden Einflüsse der Assyrerzeit aufzufassen ist, wird jetzt allgemein zugegeben. Dann muß man auch eine Verbindung zwischen den einzelnen Phasen der Reform und den wichtigen Ereignissen der großen Politik Vorderasiens vermuten und eventuell eine solche nachweisen können. Rechnen wir nun mit 31 Regierungsjahren des Jôšija, so ist sein 1. Jahr = H. 640/39; sein 8. ist H. 633/32, das nach P. Schnabel höchstwahrscheinlich auch das Todesjahr des Ašur-bân-aplu ist.[3] Daß Jôšija in diesem Jahre ‚anfing, Jahwä zu suchen', bedeutet politisch gesprochen die Auflösung des Bandes zwischen Juda und Assyrien; nach Ašur-bân-aplus Tod hat man wohl in Juda die Tributleistung — jedenfalls versuchsweise — eingestellt. Jôšija 12. ist dann = 628 (629/28), nach Schnabel wahrscheinlich das Antrittsjahr des Assyrerkönigs Sin-šar-iškun; dann ist man in Juda einen Schritt weiter gegangen und hat etwa auch die assyrischen Göttersymbole aus dem Tempel entfernt oder sonstwie die Unabhängigkeit sichtbar betont. — In das 13. Jahr des Jôšija fällt die Berufung Jeremias;[4] das war, was uns in diesem Zusammenhang interessiert, die Zeit kurz vor dem Skythensturme; seine ersten Lieder zeigen noch keine Spur von diesem Ereignis (‚dem Feinde aus Norden').[5] Endlich folgte die volle Durchführung der Reform, d. h. die systematische Entfernung heidnischer, kanaʿanä-

[1] II Chron. $34_{3\,ff.}$

[2] II Kg. $22_{3\,ff.}$

[3] Siehe ZA. 1924, S. 82 f.

[4] Jer. 1_2.

[5] Siehe Hölscher: Die Propheten, Leipzig 1914, S. 400 f.

ischer, nichtjahwistischer Kulte und Kultgebräuche im ganzen Reiche,[1] im 18. Jahre, d. i. 622 (623/22); sie wird damit zusammenhängen, daß jetzt die Gefahr des Skythenzuges für Juda glücklich vorüber war; in der Geschichte Palästinas ist diese nur eine kurze Episode gewesen, mag auch Herodot darin recht haben, daß die Skythenherrschaft in Syrien 28 Jahre gedauert habe. Der religiöse Eifer des Königs in diesem Jahre wird auch höchstwahrscheinlich damit zusammengehängt haben, daß er damals sein Reich mit Teilen von dem alten Gebiet Israels, die früher assyrische Provinz gewesen waren, erweiterte; das wird nämlich der geschichtliche Kern des legendarischen Berichtes über die Reform in Bêt'ēl und anderen Städten Samarias[2] sein. — Stimmt dies alles, so dürften damit die 31 Jahre des Jôšija gesichert sein. Jôšijas 1. offizielle Jahr somit H. 640/39, sein Tod im Frühsommer 609.

Für Ḥizḳija, Manasse und Amon bleiben die Jahre H. 714 bis H. 640. — Gehen wir nun versuchsweise in derselben Weise weiter rückwärts, ist Amon 2. = H. 641/40, Amon 1. = H. 642/41. — Manasse 55. = H. 643/42 und Manasse 1. = H. 697/96.

Nun sahen wir oben, daß, wenn Ḥizḳija 1. = H. 715/14 ist, entweder er oder Manasse zu viele Regierungsjahre erhalten hat. Der Fehler beträgt ungefähr 10 Jahre — das kommt darauf an, ob man unter Ḥizḳija und Manasse mit Ante- oder Postdatierung rechnet. A priori muß man sagen, daß eine künstliche Erhöhung viel eher auf den ‚frommen' Ḥizḳija als auf den vom Gesichtspunkt der vergeltenden Gerechtigkeit aus ohnehin allzu reichlich mit ruhigen Regierungsjahren ausgestatteten Erzbösewicht Manasse fallen würde. Da wir nun wissen, daß Ḥizḳijas Antrittsjahr hinaufgeschoben worden ist, so kann kaum zweifelhaft sein, daß wir bei ihm kürzen müssen. Wir bleiben somit dabei, Manasse 1. = H. 697/96 zu setzen. — Da die Verlängerung, wie schon gezeigt, jedenfalls ungefähr 10 Jahre beträgt, so ist nichts so naheliegend wie eine Änderung der über-

[1] Zum Inhalt der jôšijanischen Reform siehe Hölscher in Eucharisterion I, S. 206 ff.

[2] II Kg. $23_{15\,ff.}$

lieferten Zahl עשרים ותשע oder ein damit gleichwertiges תשע ועשרים 29 in ein תשע עשרה* 19*. Stimmt diese konjizierte Zahl mit den gegebenen Endpunkten, so wird sie fast zur Gewißheit erhoben. — Nehmen wir nun an, daß Manasses 1. Jahr postdatierend gerechnet wurde, ergäbe sich daraus Ḥizḳija 19.* = H. 698/97 und Ḥizḳija 1. = H. 716/15. Letzteres ist aber um ein Jahr zu früh. Rechnen wir aber Manasses 1. Jahr antedatierend (somit = Todesjahr des Ḥizḳija), so ergibt sich Ḥizḳija 19.* = H. 697/96 und Ḥizḳija 1. = H. 715/14. Das stimmt! Ḥizḳija hat somit wirklich nur 19* Jahre regiert.

Daß bei Ḥizḳijas Zahlen in TM. irgendwie ‚gebessert' worden ist, geht auch aus der Angabe über sein Alter bei der Thronbesteigung, 25 Jahre, hervor. Denn wie man auch bei Aḥaz liest, ob 20 Jahre alt und 16 Regierungsjahre oder umgekehrt (s. unten), so ist er in einem Alter von 36 Jahren gestorben; dann müßte er aber schon im Alter von 11 Jahren den Sohn gezeugt haben, was kaum möglich ist. Wir werden auch hier anzunehmen haben, daß ein ursprüngliches 15* als Ḥizḳijas Alter bei dem Regierungsantritt in ein 25 geändert worden ist;[1] seine Politik war eben so unklug, wie man es bei einem Fünfzehnjährigen erwarten könnte.

Diese beiden, von uns erschlossenen Erhöhungen in TM. mit der runden Zahl 10 stehen sicher in Zusammenhang miteinander. Und wir dürfen wohl auch sicher behaupten, daß sie nicht zufällig geschehen sind, sondern in Zusammenhang mit der Dehnung der Königszeit zwecks Einpassung in das künstliche chronologische System des R^{dt} stehen.

Gegen Lewy, der Ḥizḳijas Tod auf 697 ansetzt, wendet Rudolph in Anschluß an Dietze ein, daß der bei seiner Thronbesteigung 12jährige[2] Manasse im Jahre 701 noch nicht geboren sein könne und demnach frühestens 689/88 die Regierung angetreten haben könne.[3] Als Beweis für diese Behauptung beruft er sich auf den

---

[1] So schon von Kamphausen vermutet; s. Die Chronologie der hebräischen Könige, Bonn 1883, S. 37. Ebenso Dietze, a. a. O. S. 271.

[2] II Kg. 21_1.

[3] Theol. Lit.-Zeit. 1930, Sp. 103.

Bericht des Sinaḫêriba über den Palästinafeldzug: nach diesem habe Sinaḫêriba von Ḥizḳija die Auslieferung ‚seiner Töchter, seiner Palastdamen, seiner Sänger und Sängerinnen' verlangt, während von Söhnen nicht die Rede sei; da es aber nicht die Sitte assyrischer Könige war, etwaige Söhne aufrührerischer Rebellen zu schonen, so könne das Fehlen von Söhnen Ḥizḳijas in der Aufzählung der Beutestücke nur so erklärt werden, daß dieser damals tatsächlich ohne Söhne gewesen sei. Dieselbe Betrachtung ausführlicher bei Dietze.[1] — Diese Beweisführung ist aber nicht tragfähig. Jerusalem ist damals nicht erstürmt worden, Ḥizḳija hat sich nicht auf Gnade und Ungnade übergeben müssen, sondern hat freiwillige Unterwerfung angeboten und diese ist entgegengenommen worden; er ist somit nicht wie jeder andere aufrührerische Rebell behandelt worden, deren Söhne etwa vor den Augen des Vaters getötet oder mindestens weggeführt wurden, sondern hat günstigere Bedingungen erhalten, augenscheinlich weil Sinaḫêriba wegen der in Babylonien ausgebrochenen Unruhen damals Eile hatte. Aus den Worten des Taylorzylinders darf man daher keine Schlüsse hinsichtlich der Söhne und des Alters des Ḥizḳija ziehen.

Aus der obigen Bestimmung der Regierungszeit des Ḥizḳija können wir aber eine wichtige Folgerung ziehen. Bei dem Regierungsantritt des Manasse hat man noch nach der für die alte Zeit zu vermutenden Weise antedatiert; der erste König, dessen 1. Jahr postdatierend gerechnet worden ist, war Amon. Der Übergang von Antedatierung zur Postdatierung ist unter Manasse geschehen. Das ist bei diesem Assyrerfreunde, unter dem so viele babylonische Ideen (Schöpfung-Tiamat-Mythus![2] Feier des Neujahrsfestes als Thronbesteigungsfest Jahwäs[3]) übernommen worden

[1] O. Abh. S. 259ff.

[2] Gunkels Datierung in die vorisraelitische (kanaʿanäische) Zeit (Schöpfung und Chaos, 1896) streitet gegen alle literarische Zeugnisse und Erwägungen. Kein einziges Zeugnis ist älter als die späteste Königszeit; vgl. Ps. 89.

[3] Zum Fest s. Mowinckel: Psalmenstudien II; zur richtigen Datierung s. Hölscher: Die Ursprünge der jüd. Eschatologie, Gießen 1925, S. 12ff., Gunkel: Einl. in die Psalmen, S. 110f.

sind, viel natürlicher als bei dem Nationalisten und Assyrerfeinde Ḥizḳija, in dessen Zeit Begrich die ‚Kalenderreform' ansetzen muß.

Die richtige Bestimmung des 1. Jahres Ḥizḳijas erlaubt uns auch, die Zeit des Aḥaz festzustellen. Nach § 5d ist sein 1. Jahr spätestens H. 734/33.

Wir müssen hier etwas weiter ausholen und zunächst die Regierung Jôtams ins Auge fassen. Man nimmt gewöhnlich an, daß seine 16 Jahre II Kg. 15_{33} zum großen Teil mit seiner Regentschaft an Stelle des kranken Vaters[1] zusammenfallen. Das entspricht jedenfalls nicht der Ansicht des Verfassers des Königsbuches R^{dt}, der sich über die 16 Jahre des Jôtam nicht anders ausdrückt als über die Regierungsjahre der anderen Könige; sicher ist auch, daß R^{dt} in seinem chronologischen System einfach die 16 Jahre Jôtams zu den 52 ʿAzarjas hinzuaddiert hat. Siehe aber unten S. 249 zu den Regierungsjahren des ʿOmri. — Wenn aber die 16 Jahre auf richtiger Überlieferung beruhen, was man zunächst annehmen darf, so müssen die meisten davon auf die Regentschaft fallen. Denn sowohl die Notiz in II Kg. 15_{37} (worüber unten) als der Synchronismus Jôtam 1. = Päḳaḥ 2. (II Kg. 15_{32}) bezeugen, daß Jôtam später als Päḳaḥ König geworden ist. Von mehreren Seiten aus hat man die Richtigkeit dieser Notizen bezweifelt. Begrich verwirft einfach a priori die Notiz in II Kg. 15_{37}; seine Hauptstütze ist dabei wohl der oben erwähnte Synchronismus in II Kg. 17_1: Hôšeaʿ 1. = Aḥaz 12., worüber unten. Ferner hat man gesagt: in Jes. 3_{12} sei es vorausgesetzt, daß Aḥaz zur Zeit dieses Spruches noch ein Kind, aber doch schon König sei, während er zur Zeit des aramäisch-efraimitischen Angriffes deutlich erwachsen sei, vgl. Jes. 7 und II Kg. 16_5; demnach müsse Jôtam längere Zeit vor diesem Kriege gestorben sein.[2] — Aber erstens ist es sehr unsicher, ob Jes. 3_{12} sich auf Aḥaz bezieht, und zweitens ist die dabei vorausgesetzte Übersetzung ‚Meines Volkes Herrscher sind Kinder' höchst unsicher, oder richtiger: ganz unwahrscheinlich und eher sicher unrichtig. — Die einzige Möglichkeit, eine längere Allein-

[1] II Kg. 15_5.

[2] So z. B. Buhl: Det Israelitiske Folks Historie[6], København 1922, S. 287.

regierung des Jôtam zu retten, ist der Synchronismus in II Kg. 17_1: Hôšeaꜥ 1. = Aḥaz 12.; denn wenn das richtig wäre, so müßte Jôtam vor Päḳaḥ König geworden sein (Aḥaz 1. dann = H. 744/43), und dann könnte man die Regierungsjahre des ꜥAzarja beliebig kürzen, um für Jôtam Raum zu schaffen. — Gegen diese Konstruktion aber und überhaupt gegen den genannten Synchronismus II Kg. 17_1 spricht die synchronistische Reihenfolge der Königsgeschichten im Königsbuche; schon diese Reihenfolge setzt voraus, daß Jôtam und Aḥaz beide später als Päḳaḥ, wohl aber früher als Hôšeaꜥ auf den Thron gekommen sind. Diese Reihenfolge hat aber aller Wahrscheinlichkeit nach R^{dt} nicht selber geschaffen, sondern von seiner Quelle übernommen, die auf synchronistische Notizen, die letzten Endes aus den Annalen stammen, gebaut haben wird. Man müßte dann die ganze Überlieferung der Quelle verwerfen, um den genannten Synchronismus retten zu können, was doch aber sehr gewagt ist. — Die absolut äußersten Grenzen der Alleinregierung des Jôtam sind somit, wenn Päḳaḥ 1. frühestens = H. 738/37 (s. § 7) ist, die Jahre H. 737/36 und H. 734/33, höchstens 4 offizielle Regierungsjahre. Was darübergeht, muß eventuell auf die Regentschaft fallen.

Wenn wir nun den Synchronismus in II Kg. 15_{37}: Jôtam 1. = Päḳaḥ 2. und den ganzen synchronistischen Aufbau des Königsbuches glauben sollen, so ist der früheste mögliche Termin für den Regierungsantritt des Aḥaz H. 737/36; auch dann müßte Jôtam nur 1 Jahr als Alleinherrscher regiert haben.

Nun zeigen aber andere Instanzen, daß Aḥaz nicht früher als im Jahre H. 734/33 den Thron bestiegen haben kann, m. a. W. daß dieses Jahr das einzig mögliche Antrittsjahr des Aḥaz ist. — Die Notiz in II Kg. 15_{37} bezeugt ausdrücklich, daß die ersten Angriffe der Israeliten und Aramäer auf Juda schon in den Tagen des Jôtam stattfanden. Die Form dieser Notiz ist zu beachten: ‚In dieser Zeit begann Jahwä, Raṣon, den König von Aram, und Päḳaḥ bän Remalja gegen Juda loszulassen.‘ Daneben steht Jes. $7_{1ff.}$, nach der der erste wirkliche Angriff auf Jerusalem selber unter Aḥaz erwartet wurde: jetzt erst ‚haben die Aramäer sich in Efraim gelagert‘. Das muß

so gedeutet werden: die Angriffe wurden unter Jôtam eröffnet, machten aber anfänglich nur kleine Fortschritte; Jôtam zeigte sich der Gefahr gewachsen. Die Angriffe waren aber, wie wir gesehen haben (§ 5d), ein Glied eines großen politischen Plans des Raṣon und mußten daher durchgeführt werden. Daher wurden dem Päḳaḥ aramäische Hilfstruppen gesandt, um einen Entscheid zu erzielen. — Es liegt schon von hier aus sehr nahe, die Erneuerung der Angriffe in Verbindung mit dem Thronwechsel in Juda zu setzen, auch wenn wir keine sichereren chronologischen Daten hätten. Für Begrich erscheint es freilich als selbstverständlich, daß der erste Angriff, den er auch in 734, aber im ersten Frühling, ansetzt, in unmittelbarer Verbindung mit der Thronbesteigung des Päḳaḥ stehe; diese setzt er daher unbedenklich in das Jahr 734 (H. 735/34). Es ist zwar richtig, daß Päḳaḥ mit Raṣons Hilfe König geworden ist; liest man die Notiz in II Kg. 15_{25} über die gilʿaditischen Helfer des Päḳaḥ im Lichte der damaligen politischen Situation, so ergibt sich daraus, daß Päḳaḥ selber Gilʿadit war, aus der schon stark aramäisierten und besonders unter den aramäischen Angriffen leidenden Landschaft; seine Revolution ist sicher von Damaskus aufgestachelt worden, als Konsequenz der alten damaszenischen Politik. Aber man muß doch dem Päḳaḥ eine gewisse Zeit zur Festigung seiner eigenen Position in Israel einräumen. Daß er erst im Jahre H. 735/34 König geworden sei, ist daher nicht besonders wahrscheinlich.

Die ersten Angriffe auf Juda können nun nach § 5d frühestens im Herbst 734 eröffnet worden sein. Damals lebte also noch Jôtam. Andererseits ist es sicher, daß Aḥaz als König im Frühling 733 Boten an Tukulti-apil-ešarra sandte. Jôtams letztes Jahr und Antrittsjahr des Aḥaz somit H. 734/33.[1]

Diese Beweisführung wird nun auch von dem Zeugnis in Jes. 6 gestützt, der Vision aus ‚dem Todesjahre des ʿUzzijaʻ (ʿAzarja), d. i. dem ersten offiziellen Alleinherrscherjahr des Jôtam. Aus Jes. 6—8

---

[1] Dies hat auch Dietze o. Abh. S. 266 erkannt. Hätte er die beiden überlieferten Zahlen für Aḥaz (16 und 20) vertauscht (s. unten), so hätte er nicht II Kg. 18_{13} zu verwerfen gebraucht.

bekommt man durchaus nicht den Eindruck, daß zwischen dem Todesjahre des ʿAzarja in Kap. 6 und den in Kap. 7f. vorausgesetzten Ereignissen ein Zwischenraum von etwa 16 (oder nach Begrich[1] 13) Jahren liegen könne. Jes. 6—8 liegt aller Wahrscheinlichkeit nach eine eigenhändige Spruchsammlung des Jesaja Kap. 6_1—8_{22} zugrunde,[2] eine Schrift, die sich auf die Ereignisse bezieht, die in Verbindung mit dem Angriff auf Jerusalem und der Sendung an den Assyrerkönig stehen und die kurz danach geschrieben worden sein muß, um das festzustellen und in der Erinnerung festzuhalten, was Jesaja eben zu jenen Ereignissen gesagt hatte. Wenn Jesaja dieser Schrift als sozusagen tonangebende thematische Einleitung die Vision aus dem Todesjahre des ʿAzarja vorangestellt hat, so wird man doch nicht vermuten können, daß der Prophet hier eine etwa 13 bis 16 Jahre alte Weissagung aufgefrischt habe, sondern daß die Vision in naher Verbindung mit denselben Ereignissen wie die übrige Schrift steht. Wenn wir damit rechnen, daß die prophetischen Visionen nicht sozusagen aus der Luft gegriffen sind, sondern daß die zeitgeschichtlichen Ereignisse sich irgendwie darin widerspiegeln, so ist es ziemlich klar, daß die dunklen politischen Wolken, die in dieser Vision ihren Schlagschatten in die Seele des Propheten hineingeworfen und die Vision mitveranlaßt haben,[3] ein Ereignis gewesen sein müssen, das zu der Befürchtung Anlaß geben konnte, das ganze Land Israel werde verheert und vernichtet werden. Dieses Ereignis kann dann eben kein anderes als der Zug des Tukulti-apil-ešarra nach dem Philisterlande in 734 sein. Man könnte an sich auch an den Zug in 738 denken; wenn man aber erkannt hat, daß die synchronistische Reihenfolge der Könige im Königsbuche auf die Quelle zurückgeht und a priori als richtig anerkannt werden muß, so ist

[1] Siehe seine Tabelle S. 155; ʿAzarja nach ihm H. 785/84 bis H. 747/46.

[2] Siehe Duhms Kommentar; Mowinckel: Profeten Jesaja, Oslo 1925, S. 111—113. Vgl. auch Budde: Jesajas Erleben, Gotha 1928.

[3] Einen solchen geschichtlichen Hintergrund haben immer die Prophetien der vorexilischen Propheten. — Der modernste Eschatologismus in der Prophetenexegese ist von Grund aus verfehlt.

es kaum möglich, das Todesjahr des ꜥAzarja so weit hinaufzurücken wie H. 739/38. — Ist diese Deutung des Hintergrundes in Jes. 6 richtig, so rückt das Todesjahr des ꜥAzarja fast unmittelbar an die Eröffnung der Streitigkeiten zwischen Aram-Israel und Juda herab. Und haben wir oben in § 5 d die Reihenfolge der Ereignisse der Jahre 734—732 richtig gedeutet, so ist das Todesjahr des ꜥAzarja das Jahr H. 735/34. — Dann hat Jôtam nur zwei offizielle Alleinherrscherjahre gehabt: das Todesjahr (letztes Jahr) des Vaters und das eigene Todesjahr, zugleich erstes Jahr des Sohnes. Dies macht es erklärlich, daß R^{dt} und die Quelle ihn nicht mit seinen Alleinherrscherjahren anführt, sondern mit den Jahren seiner Gesamtregierung, die wohl irgendwie in der Quelle (und in den Annalen) angegeben gewesen sind; auf diese müssen die ihm von R^{dt} gegebenen 16 Jahre gehen, wenn die Zahl richtig überliefert ist.[1]

Jedenfalls kann nun Aḥaz, wenn Ḥizḳija 1. = H. 715/14 ist, nicht bloß 16 Jahre regiert haben, denn damit kämen wir mit Antedatierung nur zu dem Jahre H. 730/29, was unmöglich ist. Andererseits dürfte nach den obigen Ausführungen klar sein, daß sein Antrittsjahr irgendwo um die Mitte der 30er Jahre liegen wird, wenn sonst der Synchronismus Jôtam 1. = Päḳaḥ 2. richtig ist. D. h. er muß rund 20 Jahre regiert haben. — Nun setzt die Textüberlieferung, die ihm 16 Regierungsjahre gibt, sein Alter beim Antritt mit 20 Jahren an. Man wird hier ziemlich sicher vermuten dürfen, daß ein alter Abschreiber die beiden Zahlen verwechselt und daß der ursprüngliche Text gelautet hat: ‚16* Jahre war Aḥaz alt, als er König wurde, und 20* Jahre regierte er in Jerusalem.‘ Ist diese Vermutung richtig, so ist Aḥaz 1. = H. 734/33 — eben das Jahr, das wir oben aus anderen Gründen als sein Antrittsjahr betrachten

[1] Auch Dietze o. Abh. S. 268 hat erkannt, daß ꜥAzarja eine zu lange Regierungszeit bekommen hat (s. unten § 10 c, d); da er aber den nahen Zusammenhang zwischen dem Todesjahr des ꜥAzarja und den Begebenheiten in 734 ff. nicht erkennt, glaubt er, die 16 Jahre des Jôtam auf die Alleinregierung deuten zu müssen, und gibt ihm die Jahre 749—734. Damit muß er auch die ganze synchronistische Reihenfolge des Königsbuches verwerfen, was nicht angeht, und Jes. 6 bleibt ohne inneren Zusammenhang mit Kap. 7 f.

mußten. — Dafür läßt sich auch der Umstand geltend machen, daß die synchronistische Reihenfolge des R^dt (und der Quelle) uns bezeugt, daß Aḥaz später als Päḳaḥ auf den Thron gekommen ist. Dies entscheidet gegen Begrich, der Aḥaz 1. = H. 742/41 setzt.

Ist Aḥaz 1. = H. 734/33, so ist damit gegeben, wie der Synchronismus in II Kg. 17_1 Hôšeaʿ 1. = Aḥaz 12., der mit der synchronistischen Reihenfolge der Könige unvereinbar ist (Aḥazs Geschichte wäre dann vor Päḳaḥ einzureihen), zu berichtigen ist. Hôšeaʿ 1. = H. 733/32 ist nicht = Aḥaz 12., sondern Aḥaz 2.* ‚Zweites Jahr' wird auch in II Kg. 17_1 der ursprüngliche Text sein,[1] sei es des R^dt oder sei es der Quelle, die schon R^dt im Interesse des deuteronomistischen Systems geändert hätte. Denn sicher wirkt in dem ‚12' des TM. die Erhöhung der Regierungsdauer des Ḥizḳija nach: da man offenbar über die ungefähre Länge des Zeitraumes zwischen Samarias Fall und Jerusalems Fall unterrichtet war, so bewirkte die Streckung der Regierung des Ḥizḳija eine Verschiebung nach oben: Ḥizḳija wurde Zeitgenosse des Hôšeaʿ, was er in Wirklichkeit nicht war; so mußte man auch den Antritt des Aḥaz mit den entsprechenden 10 Jahren nach oben verschieben, und so entstand die Gleichung Hôšeaʿ 1. = Aḥaz 12. statt ursprünglich 2.*

Damit würde sich vielleicht auch die merkwürdige, in G fehlende Notiz in II Kg. 15_{30} erklären, wonach Hôšeaʿs Antrittsjahr das 20. Jahr des Jôtam sei. Das ist gegenüber den 16 Regierungsjahren des Jôtam unmöglich; dafür hat Syr.: das 2. Jahr Jôtams. Wir dürfen vermuten, daß hier eine Glosse vorliegt, die irrtümlich Jôtam für Aḥaz schrieb, oder daß der Glossator wirklich Aḥaz schrieb, das dann ein Späterer gedankenlos in Jôtam änderte, weil Jôtams Geschichte die nächstfolgende war. Die Zahl 2 ist aber sicher ursprünglicher als 20; das 2. Jahr des ‚Aḥaz' würde dann der Glossator eben aus II Kg. 17_1 haben, wo ursprünglich, wie wir sahen, 2* statt 12 gestanden haben wird. Die Zahl 20 in TM. ist ein verunglückter Versuch einer Korrektur der unmöglichen Notiz: fiele das Antrittsjahr des Hôšeaʿ unter Jôtam, so müsse es so spät wie möglich fallen.

[1] Diese Vermutung auch bei Dietze o. Abh. S. 267.

Aus einem ursprünglichen Hôšeaʿ 1. = Aḥaz 2.* erklärt sich auch die unmögliche Zahl 20 für die Regierungsdauer des Päḳaḥ. Wenn Jôtam im 2. Jahr des Päḳaḥ König wurde und 16 Jahre regierte, und wenn Päḳaḥ danach auch noch während der 2 ersten Jahre des Aḥaz regierte, so ergab sich daraus für ihn: seine eigenen ersten 2 Jahre + die 16 des Jôtam + die ersten 2 des Aḥaz = 20 Jahre. Daß hier 2 Jahre doppelt gerechnet sind, entspricht nur dem ganzen Addierungsverfahren des deuteronomistischen Systems. Eine andere Hand ist es wohl, die die Päḳaḥ-Synchronismen dementsprechend geändert hat; der Betreffende rechnete richtiger von den 16 Jahren des Jôtam aus: Jôtam 1. = Päḳaḥ 2., dazu noch 15 Jahre des Jôtam, somit Aḥaz 1. = Päḳaḥ 17. Ein anderer, der von Syr. zu II Kg. 16_1 repräsentiert wird, hat dafür die Zahl 18 gefunden: regierte Päḳaḥ 20 Jahre und war das Antrittsjahr des Hôšeaʿ = Aḥaz 2.*, so mochte Aḥaz im 18. Jahr des Päḳaḥ den Thron bestiegen haben.

*

§ 10. a) Wenn wir nun von den jetzt erkannten Endpunkten Hôšeaʿ 1. = H. 733/32 und Aḥaz 1. = H. 734/33 aus die Zahlen der Könige zwischen dem Fall Samarias und dem Regierungsantritt des Jehu nach den überlieferten Regierungslängen ausrechnen, so müßten die beiden Reihen, wenn richtig überliefert, sich in dem gemeinsamen Punkt: Revolutionsjahr des Jehu treffen. Das tun sie aber nicht, wie folgende Tabelle zeigt:

Israel				Juda			
Jehu	28	Jahre	II Kg. 10_{36} [1]	ʿAtalja	6	Jahre	II Kg. $11_{4\,ff.}$
Jô'aḥaz . . .	17	"	II Kg. 13_1	Jô'aš	40	"	II Kg. 12_2
Jô'aš	16	"	II Kg. 13_{10} [2]	Amaṣja	29	"	II Kg. 14_1
Jarobʿam . .	41	"	II Kg. 14_{23} [3]	ʿAzarja	52	"	II Kg. 15_2
Zakarja . . .	$^6/_{12}$	"	II Kg. 15_8	Jôtam	16	"	II Kg. 15_{33}
Šallum . . .	$^1/_{12}$	"	II Kg. 15_{13}	Aḥaz	16	"	II Kg. 16_2
Menaḥem . .	10	"	II Kg. 15_{17} [4]	Ḥizkija, d. ersten	6	"	II Kg. 18_{10}
Peḳaḥja . . .	2	"	II Kg. 15_{23} [5]				
Päḳaḥ	20	"	II Kg. 15_{27}				
Hôšeaʿ . . .	9	"	II Kg. 17_1				
Zusammen	143 $^7/_{12}$	Jahre			165	Jahre	

[1] Nach Josephus, Arch. IX 160: 27. [2] Syr. II Kg. 13_{10}: 13.

[3] Josephus, Arch. IX 205, 215 und $G^{H\ u.\ P\ 243}$ haben: 40.

[4] $G^{H\ u.\ P\ 71,\ 245}$ zu II Kg. 15_{20}: 20. [5] G^{AL} zu II Kg. 15_{23}: 10.

Der Unterschied beträgt bei Postdatierung $21\,^5/_{12}$ Jahre, bei Antedatierung (Doppelzählung der Thronwechseljahre) 159 ÷ $135\,^7/_{12}$ = $23\,^5/_{12}$ Jahre. Beide Summen sind zu hoch; der zur Verfügung stehende Zeitraum umfaßt höchstens 123 Jahre (Jehu 1. frühestens = H. 845/44). Zählen wir die Regierungen von den beiden angegebenen unteren Grenzpunkten ab, so kommen wir zu ganz verschiedenen Anfangspunkten.

*

b) Von den beiden Zahlenreihen ist die israelitische ohne Zweifel die zuverlässigere, wenn wir von der Zahl für Päḳaḥ (20) absehen. Setzen wir nun als den absolut frühesten Zeitpunkt des Todes Menaḥems die Zeit unmittelbar nach seiner Tributzahlung im Herbst 738, aber noch vor dem israelitischen Neujahr, so wäre das letzte Jahr des Menaḥem = H. 739/38, sein erstes H. 748/47, Šallum und Zakarja müßten beide (sowohl bei antedatierender wie bei postdatierender Rechnung) auf das Jahr H. 748/47 fallen, ohne mitgerechnet zu werden,[1] Jarobʿam II 41. wäre = H. 748/47, Jarobʿam 1. = Jôʾaš 16. = H. 788/87, Jôʾaš 1. = Jôʾaḥaz 17. = H. 803/02, Jôʾaḥaz 1. = Jehu 28. = H. 819/18, Jehu 1. = H. 846/45. Hier wären wir vielleicht noch innerhalb der Grenzen des Möglichen, wenn auch H. 846/45 für Jehu 1. höchst unwahrscheinlich ist; denn wie wir oben gesehen haben, spricht alles dafür, daß die Revolution nach dem Tode des Hadadʿäzär fiel. Tatsächlich ist das Jahr H. 845/44 der früheste irgendwie in Betracht kommende Termin für den Regierungsantritt des Jehu; s. oben. Demnach ist Menaḥems Todesjahr frühestens das Jahr H. 738/37.

Setzen wir versuchsweise Jehus Antrittsjahr = H. 843/42, so müssen die obigen Jahreszahlen um je 3 Jahre herabgesetzt werden. Auf alle Fälle lassen sich die überlieferten Daten der israelitischen Könige von Jehu bis Menaḥem sehr wohl mit den durch die assyrischen Synchronismen festgelegten oberen und unteren Endpunkten vereinen.

---

[1] So richtig Begrich.

Anders verhält es sich mit den spätesten israelitischen Königen. Absolut früheste mögliche Ansetzung des Todes des Menaḥem ist, wie gesagt, H. 739/38, viel wahrscheinlicher aber nach dem Obigen H. 738/37 oder ein noch späteres Jahr. Damit sind die 20 Jahre des Päḳaḥ absolut unvereinbar. Setzen wir Menaḥem † = H. 738/37 und geben mit der Überlieferung dem Peḳaḥja 2 Jahre,[1] so ist der früheste mögliche Termin für Päḳaḥ 1. das Jahr H. 737/36. Rechnen wir von den gewonnenen Zahlen für Aḥaz aus und geben versuchsweise dem Jôtam nur 1—2 Alleinherrscherjahre (Jôtam 1. dann = H. 735/34), so kämen wir von hier aus zu H. 736/35 als das späteste mögliche Antrittsjahr des Päḳaḥ. Wollen wir ganz von dem Synchronismus Jôtam 1. = Päḳaḥ 2. absehen, so wäre auch so jedenfalls H. 734/33 der absolut späteste mögliche Termin. Der Spielraum ist somit sehr gering.

*

c) Was die judäische Königsreihe dieses Zeitraums betrifft, so ist sie anscheinend weniger zuverlässig als die israelitische. Hier würde die Abzählung von dem Ausgangspunkt Aḥaz 1. = (spätestens) H. 734/33 aus zu folgendem ganz unmöglichen Resultat führen: Jôtam 16. = H. 734/33, Jôtam 1. = ʿAzarja 52. = H. 749/48, ʿAzarja 1. = Amaṣja 29. = H. 800/799, Amaṣja 1. = Jôʾaš 40. = H. 828/27, Jôʾaš 1. = H. 867/66, wozu noch die 6 (der 7) Jahre der ʿAtalja kommen könnten, somit ʿAtalja 1. = Revolution des Jehu = H. 873/72!

Nun dürfen wir aber als sicher betrachten, daß der Synchronismus Jôʾaš-Juda 1. = Jehu 7. (II Kg. 12_1) falsch ist. Die 7 Jahre der ʿAtalja sind sicher nicht als eigene Regierungsjahre neben denen des Jôʾaš, sondern als Vormundschaftsjahre, mit den ersten 7 des Jôʾaš identisch, zu betrachten. Schon die Quelle (E) stellt es zwar so dar, daß Jôʾaš im 7. Jahre der ʿAtalja zum König ausgerufen wurde. Die Quelle ist aber hier aus Haß gegen ʿAtalja tendenziös. Daß diese auch ihre eigenen Sohnessöhne getötet habe, bzw. habe töten wollen, und daß Jôʾaš wider ihr Wissen und Wollen

---

[1] Über die Zahl 10, die G^{AL} II Kg. 15_{23} bieten, s. unten S. 245.

gerettet worden sei, ist gewiß ungeschichtlich; als kinderlose Witwe hatte sie sicher nicht Anerkennung als Königin gewinnen können, in einem Lande, wo die Töchter nicht einmal Erbrecht hatten und wo nichts elender war als das Los einer kinderlosen Witwe; nur als Königsmutter, bzw. Großmutter des offiziell anerkannten Königs, als *g^e^bīrā*, hat sie die tatsächliche Regierung führen können. Das Geschichtliche ist gewiß, daß sie die anderen Königssöhne getötet hat, um im Namen ihres eigenen vaterlosen Großsohnes Jô'aš regieren zu können. Die Quelle hat natürlich darin recht, daß ʿAtalja in ihrem 7. Jahre gestürzt und Jô'aš als wirklich ‚regierender' König ausgerufen worden ist; dieses 7. Jahr ist aber gewiß auch als das 7. Regierungsjahr des Jô'aš gerechnet worden. — Der Synchronismus Jô'aš 1. = Jehu 7. ist von R^{dt} geschaffen worden, trotzdem er nicht ʿAtalja als legitime Königin betrachtet. Warum dann der falsche Synchronismus? Selbstverständlich, weil R^{dt} so viele Jahre wie möglich für sein chronologisches System brauchte; da konnte er auch die 7 Jahre der ʿAtalja benutzen und hat sie auch zu den 40 des Jô'aš hinzugerechnet, um zu der gewünschten Summe 480 zu kommen (§ 2). Insofern ist auch dieser Synchronismus ‚sinnvoll'.[1]

*

d) Diese Berichtigung macht aber nicht die Judareihe viel besser. — Um einen Einblick darin zu bekommen, wo die Fehler stecken mögen, wollen wir eine synchronistische Tabelle aufstellen. Den gemeinsamen Ausgangspunkt der beiden Reihen: das Revolutionsjahr des Jehu, nennen wir x. Wir erhalten dann folgende Zahlen:

---

[1] Wenn einige G-Handschr. (H u. P Nr. 19, 82, 93, 108) zu II Kg. 10_{36} den Antritt des Jehu in das 2. Jahr der ʿAtalja setzen, so dürfte in ʿAtalja ein Fehler für Aḥazja liegen, siehe unten S. 255f. Der Glossator vermißte eben den üblichen Synchronismus bei dem Regierungsantritt des Jehu. Das Nichtvorhandensein desselben ist aber im Verhältnis zu G ‚ursprünglicher' Text; das Rahmenschema des Jehu ist zerstört worden, als der nachdeuteronomistische Redaktor den Bericht der Quelle II 9f. wieder einsetzte (Hölscher).

	Israel				Juda	
	Jehu 1.	=	x	=	Jô'aš 1.[1]	
(II Kg. 13_1)	Jô'aḥaz 1.	=	x ÷ 22	=	Jô'aš 23.[2]	
(II Kg. 13_{10})	Jô'aš 1.	=	x ÷ 36	=	Jô'aš 37.[3]	
	Jô'aš 2.	=	x ÷ 37	=	Amaṣja 1.	(II Kg. 14_1)
(II Kg. 14_{23})	Jarobʿam 1.	=	x ÷ 51	=	Amaṣja 15.[4]	
	Jarobʿam 27.[5]	=	x ÷ 77	=	ʿAzarja 1.	(II Kg. 15_1)
(II Kg. 15_8)	Zakarja	=	x ÷ 114	=	ʿAzarja 38.[6]	
(II Kg. 15_{13})	Šallum	=	x ÷ 115	=	ʿAzarja 39.	
(II Kg. 15_{17})	Menaḥem 1.	=	x ÷ 115	=	ʿAzarja 39.	
(II Kg. 15_{23})	Peḳaḥja 1.	=	x ÷ 126	=	ʿAzarja 50.	
(II Kg. 15_{27})	Päḳaḥ 1.	=	x ÷ 128	=	ʿAzarja 52.	
	Päḳaḥ 2.	=	x ÷ 129	=	Jôtam 1.	(II Kg. 15_{32})
	Päḳaḥ 17.[7]	=	x ÷ 144	=	Aḥaz 1.	(II Kg. 16_1)
(II Kg. 17_1)	Hôšeaʿ 1.	=	x ÷ 155	=	Aḥaz 12.[8]	

Für jenes x können wir nun jedes der möglichen Jahre H. 845/44 bis H. 842/41 einsetzen. Setzen wir x = H. 845/44 — das früheste mögliche Jahr —, würde Šallums Regierung auf das Jahr H. 730/29 und Hôšeaʿ 1. auf H. 690/89 fallen, womit wir viel zu tief in der Zeit herabkommen.

Im folgenden werden wir der bequemeren Übersicht halber das x des Revolutionsjahres versuchsweise durch H. 843/42, die mittlere der überhaupt in Betracht kommenden Jahreszahlen, exemplifizieren.

---

1 G H u. P Nr. 19, 82, 93, 108 zu II Kg. 10_{36}: ʿAtalja 2. TM. gibt bekanntlich: Jô'aš 1. = Jehu 7., s. oben S. 235 f.

2 Josephus Arch. IX 173: Jô'aš 21. Siehe unten S. 244.

3 Die G-Handschr. H u. P Nr. 64, 71, 74, 92, 106, 119, 120, 121, 134, 144, 158, 236, 242, 243, 244, 247 zu II Kg. 13_{10} geben: Jô'aš 39. Näheres hierüber oben im Text.

4 Josephus Arch. IX 205, Var. Lat.: Amaṣja 11. Siehe unten S. 244.

5 Josephus Arch. IX 216: Jarobʿam 14. (s. unten S. 238 und 244 f.); G H u. P Nr. 71, 245 zu II Kg. 15_1: Jarobʿam 15. Näheres im Text.

6 Die G-Handschr. H u. P Nr. 44, 52, 71, 74, 92, 106, 120, 134, 144, 236, 242, 245 zu II Kg. 15_8: ʿAzarja 28.; zwei andere G-Handschr.: ʿAzarja 29.; die Handschr. H. u. P. Nr. 71, 245 zu II Kg. 15_8: ʿAzarja 39. Näheres im Text S. 243 f.

7 Syr. zu II Kg. 16_1: Päḳaḥ 18. Siehe oben S. 233.

8 II Kg. 15_{30}: Jôtam 20; Syr. zur Stelle: Jôtam 2. Weiteres unten im Text. — Die obigen Angaben nach Begrich S. 58 ff.

Es ist nun längst beobachtet worden, daß der Synchronismus ʿAzarja 1. = Jarobʿam 27. in II Kg. 14_1 mit einer weit längeren Regierung des Amaṣja rechnet als den 29 Jahren, die II Kg. 15_1 ihm gibt; vgl. die Angabe in II Kg. 13_{10}. Obige Tabelle zeigt, daß Amaṣja nach den Synchronismen im jetzigen Text 41* Jahre erhalten würde. Dann stimmt die Summe der judäischen Regierungen noch schlechter mit dem zur Verfügung stehenden Zeitraum (s. oben), und die dem Nachfolger ʿAzarja zugeschriebenen 52 Regierungsjahre werden noch anfechtbarer, als sie es ohnehin sind. So liegt die Vermutung nahe, daß der Synchronismus ʿAzarja 1. = Jarobʿam 27. unrichtig sei, wenn nicht die dem ʿAzarja gegebenen 52 Jahre zu weniger als die Hälfte zusammenschrumpfen sollen.

Wenn wir versuchsweise damit rechnen, daß die dem Amaṣja in TM. gegebenen 29 Jahre richtig sind, bekommen wir, statt der in den Synchronismen vorausgesetzten Gleichung Amaṣja 41.* = ʿAzarja 1. = Jarobʿam 27., jetzt: Amaṣja 29. = ʿAzarja 1. = H. 778/77 = Jarobʿam 15.* (statt 27.). Rechnen wir die Zahlen versuchsweise aus, bekommen wir: Jarobʿam 15.* = ʿAzarja 1. = H. 778/77, Zakarja = ʿAzarja 38. = H. 741/40, Šallum = ʿAzarja 39. = H. 740/39, Menaḥem 1. = ʿAzarja 39. = H. 740/39, Menaḥem † = Peḳaḥja 1. = ʿAzarja 50. = H. 729/28. Auch so kommen wir zu tief herab. Und wir kommen auch jetzt, wenn der folgende Synchronismus ʿAzarja 38. = Jahr der 6 Monate des Zakarja = Todesjahr des Jarobʿam II richtig sein soll, zu dem unwahrscheinlichen Ergebnis, daß Jarobʿam 53* Jahre regiert habe, während doch gegen die überlieferten 41 an sich keine Bedenken geltend gemacht werden können. — Damit sind wir aber nicht mit der Konjektur Jarobʿam 15.* = ʿAzarja 1. fertig; tatsächlich steckt einer der Fehler in dem ʿAzarja 1. = Jarobʿam 27. des TM. Und nun zeigt es sich, daß die Zahl 15* statt 27 hier wirklich bezeugt ist, nämlich in den G-Handschriften H u. P Nr. 71 und 245 zu II Kg. 15_1 (nach Begrich), während die von Josephus hier gebotene Zahl 14 eine irrige Variante zu 15 sein wird.

Betrachten wir nun die Tabelle auf S. 237, so finden wir auch andere Unstimmigkeiten. Wenn Jôtams 1. Jahr, das man nach dem

oben § 9 (S. 229 f.) Bemerkten = ʿAzarja † setzen muß, mit dem 2. Jahr des Päḳaḥ zusammenfallen und wenn Päḳaḥ 1. = ʿAzarja 52. sein soll, so erhält ʿAzarja 53* statt, wie überliefert, 52 Regierungsjahre.

Damit hängt ein Anderes zusammen, nämlich, daß die Synchronismen dem Peḳaḥja 3* statt 2 Regierungsjahre geben. In diesem Falle ist aber am ehesten die letztere Angabe glaubwürdig; denn wenn man sich die zugrunde liegende Notiz der Quelle vorstellen will, so wird wohl das Jahr der Revolution des Päḳaḥ vermerkt gewesen sein, etwa so: im 2. Jahre des Peḳaḥja machte gegen ihn sein Adjutant Päḳaḥ bän Remalja eine Verschwörung usw.; aus einer Notiz wie dieser würde die Quelle des R^{dt} (E) oder R^{dt} selber die 2 Regierungsjahre des Peḳaḥja geschöpft haben. Wenn Peḳaḥja scheinbar 3 Jahre erhält, so bestätigt das uns, daß TM. statt Päḳaḥ 1. = ʿAzarja 52. ein Päḳaḥ 1. = ʿAzarja 51.* bieten sollte und wohl auch einmal geboten hat; die Zahl 52 ist hier irrtümlich aus der Angabe über die Regierungsdauer (52) hineingekommen.

Endlich bemerken wir in den ʿAzarja-Synchronismen noch einen Fehler. Sowohl nach ante- wie nach postdatierender Rechnung sollte, wie Begrich richtig hervorhebt, weder auf Zakarja noch auf Šallum ein offizielles Regierungsjahr fallen. Todesjahr des Jarobʿam II, Jahr der 6 Monate des Zakarja und des einen Monats des Šallum und Antrittsjahr des Menaḥem müßten, wenn wir für diese Zeit Antedatierung voraussetzen, ein und dasselbe offizielle Königsjahr sein. Die Synchronismen geben aber Zakarja 2 Regierungsjahre, wovon 1. = Todesjahr des Vaters, 2. = Antrittsjahr des (Šallum und des) Menaḥem ist; Šallums einer Monat dagegen fällt nach TM. ganz auf Menaḥem 1. — Daß hier die Synchronismen im Irrtum sind, ist klar; die 6 Monate des Zakarja werden sicher aus der Quelle stammen, da sie sonst erdichtet sein würden; aus einer Liste der Königsjahre können sie nämlich nicht erschlossen sein, da sie hier überhaupt nicht in Betracht kommen würden.

Dies alles zeigt, daß der zweite Hauptfehler in den ʿAzarja-Synchronismen stecken muß. Und zwar schon in dem ersten:

ʿAzarja 38. = Jahr der 6 Monate des Zakarja; denn dieser ist es, der dem Jarobʿam die unwahrscheinliche Regierungsdauer von 53* Jahren zuschreibt, wenn wir mit 2 G-Handschriften ʿAzarja 1. = Jarobʿam 15.* setzen (s. oben), und sogar von 64* Jahren, wenn wir der Lesart des TM. (ʿAzarja 1. = Jarobʿam 27.) folgen.

Nun gibt es aber auch bei dem besagten ʿAzarja-Synchronismus eine andere Lesart, die auf die richtige Fährte führt. Eine ganze Reihe von G-Minuskeln[1] haben die Zahl 28*. Das führt sofort zu der sehr naheliegenden Hypothese, daß die ʿAzarja-Synchronismen des TM. um 10 Jahre erhöht worden sind, genau wie die Regierung des Ḥizḳija, s. § 8f. Diese Möglichkeit muß probiert werden. Und zwar in Verbindung mit dem schon oben als wahrscheinlich befundenen Synchronismus ʿAzarja 1. = Jarobʿam 15.* (statt 27.), denn allein führt sie nicht zum Ziel. Wir müssen dann auch die folgenden ʿAzarja-Synchronismen dementsprechend berichtigen: sowohl der eine Monat des Šallum als das Antrittsjahr des Menaḥem müssen mit dem Todesjahr des Jarobʿam und Antrittsjahr des Zakarja, d. h. mit dem Jahre ʿAzarja 28.* zusammenfallen. Daß auch hier einmal eine um 10 kleinere Zahl als in TM. zu lesen war, bezeugt die Lesart zweier G-Handschriften: 29*, für die ursprünglicher 28* gestanden haben wird. — Ferner haben wir guten Grund, die 2 Jahre des Peḳaḥja für richtig zu halten, s. oben. Dann sollte Päḳaḥ 1. nicht = ʿAzarja 52., bzw. nach unserer vorläufigen Hypothese: 42.*, sondern = ʿAzarja 51.*, nach unserer Arbeitshypothese: 41.* sein.

Unter dieser Voraussetzung erhalten wir: Jarobʿam 1. = Amaṣja 15. = H. 792/91, Jarobʿam 15.* = ʿAzarja 1. = H. 778/77, Zakarja = ʿAzarja 28.* = H. 751/50, Šallum = ʿAzarja 28.* = H. 751/50, Menaḥem 1. = ʿAzarja 28.* = H. 751/50, Peḳaḥja 1. = ʿAzarja 40.* = H. 739/38, Päḳaḥ 1. = ʿAzarja 41.* = H. 738/37, Päḳaḥ 2. = Jôtam 1. = H. 737/36.

Wenn das relative Verhältnis zwischen den beiden Königsreihen hier richtig ausgedrückt sein sollte (s. jedoch unten), so wäre

[1] Siehe oben S. 237, Anm. 6.

der versuchsweise gewählte Ausgangspunkt (Revolutionsjahr x = H. 843/42) mindestens um 1 Jahr zu hoch gegriffen; denn Peḳaḥja 1. kann nicht gut früher als H. 738/37 sein; s. oben S. 234. Wenn wir x = H. 842/41 setzen, so sind wir zwar nach oben wie nach unten innerhalb der Grenzen des Möglichen (dann verschieben sich die obigen Zahlen um je 1 Jahr nach unten); aber wie oben § 6 gezeigt, ist die Ansetzung Jehu 1. = H. 842/41 nicht sehr wahrscheinlich.

Ob aber das relative Verhältnis annähernd richtig ausgedrückt ist, das läßt sich bis zu einem gewissen Grade an den überlieferten Regierungszeiten prüfen: unter der Voraussetzung, daß diese — abgesehen von den notwendigen, oben begründeten Änderungen — in der Hauptsache richtig überliefert sind, sollten die aus der soeben gegebenen synchronistischen Tabelle sich ergebenden Regierungslängen sich in der Hauptsache mit den überlieferten decken. — Die (korrigierten) Synchronismen ergeben, wenn wir nach dem antedatierenden System abzählen, folgendes (die Zahlen des TM. in Parenthese): für Israel: Jehu 28 (28), Jô'aḥaz 15* (17), Jô'aš 16 (16), Jarobʿam II 42* (41), Menaḥem 13* (10), Peḳaḥja 2 (2); für Juda: Jô'aš 38* (40), Amaṣja 29 (29), ʿAzarja 42* (52, s. aber oben). D. h., wenn wir von der notwendigen Korrektur bei ʿAzarja absehen, so stimmt nur die Hälfte ganz.

Das gibt uns Anlaß, mit den oben zu der Tabelle auf S. 237 verzeichneten abweichenden Lesarten einen Versuch zu machen. — Wir sehen dabei von dem Josephustext Jô'aḥaz-Isr. 1. = Jô'aš-Juda 21.* (statt 23.) ab, denn dieser schafft nur eine neue Unübereinstimmung zwischen Regierungslängen und Synchronismen (Jehu 26* Jahre statt 28). Ebenso von dem Josephus-Synchronismus Jarobʿam 1. = Amaṣja 11.* (statt 15.), der die Abweichung bei Jarobʿam erhöhen und eine neue bei Jô'aš-Isr. schaffen würde, und von dem Josephus-Synchronismus ʿAzarja 1. = Jarobʿam 14.* (statt 15.* oder 27.), der sowohl allein als zusammen mit dem vorhergehenden die 29 Jahre des Amaṣja beeinträchtigen würde, ohne die anderen Abweichungen aufzuheben. — Dagegen kann der von vielen G-Handschr. zu II Kg. 13_{10}

gebotene Synchronismus Jôʾaš-Isr. 1. = Jôʾaš-Juda 39.* (statt 37.) in Betracht kommen. Nehmen wir denselben Ausgangspunkt wie oben (x = H. 843/42), so ergibt sich folgendes:

Jehu 1.	=	H. 843/42	=	Jôʾaš 1.
Jôʾaḥaz 1.	=	H. 821/20	=	Jôʾaš 23.
Jôʾaš 1.	=	H. 805/04	=	Jôʾaš 39.*
Jôʾaš 2.	=	H. 804/03	=	Amaṣja 1.
Jarobʿam 1.	=	H. 790/89	=	Amaṣja 15.
Jarobʿam 15.*	=	H. 776/75	=	ʿAzarja 1.
Zakarja	=	H. 749/48	=	ʿAzarja 28.*
Šallum	=	H. 749/48	=	ʿAzarja 28.*
Menaḥem 1.	=	H. 749/48	=	ʿAzarja 28.*
Peḳaḥja 1.	=	H. 737/36	=	ʿAzarja 40.*
Päḳaḥ 1.	=	H. 736/35	=	ʿAzarja 41.*
Päḳaḥ 2.	=	H. 735/34	=	Jôtam 1.

Die Regierungszeiten betragen dann für Israel: Jehu 28 (28), Jôʾaḥaz 17 (17), Jôʾaš 16 (16), Jarobʿam II 42* (41), Menaḥem 13* (10), Peḳaḥja 2 (2); für Juda: Jôʾaš 40 (40), Amaṣja 29 (29), ʿAzarja 42* (52). Hier stimmen, wenn wir von ʿAzarja absehen, alle Zahlen außer zwei, auf die wir unten S. 245 zurückkommen werden. Das dürfte für die Richtigkeit der hier benutzten Synchronismen sprechen, die alle textlich bezeugt sind (über die ʿAzarja-Synchronismen weiteres unten S. 243). — Die Zahl 37 in II Kg. 13_{10} ist somit einfach Schreib- oder Lesefehler für 39: שבע für ursprüngliches תשע; irgendwelche ‚Sinnvollheit' liegt nicht darin.

Man beachte auch, daß zu diesen Ansetzungen die Angabe in II Kg. 14_{17}, daß Amaṣja um 15 Jahre den Jôʾaš-Isr. überlebt habe, ganz genau stimmt; die Abzählung ergibt für Jôʾaš die Jahre H. 805/04—H. 790/89, für Amaṣja H. 804/03—H. 776/75. Das bestätigt uns, daß wir mit Recht die Angabe über die Regierungsdauer des Amaṣja (29 Jahre) dem abweichenden Jarobʿam-Synchronismus II Kg. 15_1 vorgezogen haben.

Wir sehen nun schon hier, daß wir mit der vorläufig nur beispielsweise gewählten Gleichung x = H. 843/42 innerhalb der Grenzen des geschichtlich Möglichen und Bezeugten sind; Peḳaḥja 1. = H. 737/36 ist nicht die früheste mögliche Ansetzung, denkbar ist auch H. 738/37.

Eben daraus ergibt sich aber, daß wir kaum höher hinaufgehen können, als zu der Gleichung x = H. 844/43; denn Peḳaḥja 1. = H. 739/38 wäre in allerhöchstem Grade unwahrscheinlich, wenn nicht gar mit den assyrischen Synchronismen direkt unvereinbar.

Andererseits sehen wir auch, daß die absolut späteste Ansetzung x = H. 842/41 sein würde. Denn in diesem Falle würde Jôtam nur ein einziges Regierungsjahr als Alleinherrscher erhalten, nämlich H. 734/33 = Antrittsjahr des Aḥaz nach der spätesten möglichen Ansetzung. Das hieße in der Tat, daß das Todesjahr des ʿAzarja = Antrittsjahr des Aḥaz wäre; Jôtam würde dann in den Königslisten tatsächlich kein offizielles Regierungsjahr haben, sondern müßte mit seinen wirklichen Wochen oder Monaten angegeben worden sein.

Wir haben somit vorläufig einen Spielraum von höchstens 3 Jahren.

*

c) Wie aus den hier hergestellten Synchronismen die falschen in TM. und anderen Textzeugen entstanden sind, läßt sich unschwer vermuten. Der Befund der Textvarianten zeigt, daß der Prozeß ein allmählicher, kein planmäßiger, gewesen ist. Die große und grundlegende Änderung ist die Erhöhung der Regierung des ʿAzarja, wie die des Ḥizkija, mit 10 Jahren. Da diese offenbar im Interesse des deuteronomistischen Systems geschehen ist, um für die judäische Königsreihe die erwünschte Länge von 430 Jahren (+ 50 Jahre ‚Exil') zu erhalten (s. § 2), geht sie auf R^{dt}, jedenfalls auf den chronologischen Systematiker (s. S. 168) zurück. Die besagte Erhöhung ist aber nicht mit einer unmittelbar gleichzeitigen Umrechnung der Synchronismen verbunden gewesen; wir haben nämlich, wie gleich zu zeigen ist, Spuren von Synchronismen, die noch nicht um 10 Jahre erhöht waren; der Chronologe hat nicht sehr genau gearbeitet. Allmählich sind aber auch die synchronistischen Daten um je 10 erhöht worden.

Das Antrittsjahr des Zakarja = Todesjahr des Jarobʿam II in II Kg. 15_8 sollte = ʿAzarja 28.* sein, und ebenso das Jahr des einen Monats des Šallum und das Antrittsjahr des Menaḥem II Kg. $15_{13, 17}$;

s. oben. Ein Bearbeiter hat aber hier korrigiert, ohne jedoch das zugrunde liegende System mehr zu kennen; er hat gedacht, die 7 Monate, die die Regierungen des Zakarja und des Šallum ausmachten, müßten sich doch, wenn Zakarja schon im 28.* Jahre des ʿAzarja König wurde und ein Teil dieses Jahres somit schon vergangen sei, ein Stück in das 29.* Jahr des ʿAzarja hineinerstreckt haben; daher hat er den Antritt des Šallum und ebenso des Menaḥem auf das 29. Jahr des ʿAzarja gesetzt. Dieses Stadium der Textgeschichte wird noch von 2 G-Handschriften zu II Kg. 15_8 vertreten,[1] während, wie wir oben S. 237 sahen, eine ganze Reihe von G-Handschriften II Kg. 15_8 die ursprüngliche Zahl 28 bieten. Später ist dann aus diesem 29 infolge der Erhöhung der Regierungszeit des ʿAzarja ein 39 geworden, wie es TM. II Kg. 15_8 bietet.

Das Antrittsjahr des Peḳaḥja II Kg. 15_{23} ist aus demselben Grunde = ʿAzarja 50. statt ʿAzarja 40.* geworden. — Da nun ein Bearbeiter, vielleicht derselbe, der in II $15_{13, 17}$ aus ʿAzarja 28.* ein ʿAzarja 29. machte, in seinem Texte II 15_{32} las, daß das 1. Jahr des Jôtam in dem 2. des Päḳaḥ anfing — so deutete er den Text —, so hat er daraus gefolgert, daß das 1. Jahr des Päḳaḥ in dem vorhergehenden Jahre, somit in dem letzten Jahre des ʿAzarja, anfinge, eben weil er die Antedatierung nicht mehr kannte; statt des zu erwartenden ʿAzarja 41.* (oder um 10 erhöht: ʿAzarja 51.*) = Päḳaḥ 1. hat er daher in II 15_{27} ʿAzarja 42.*, oder um 10 erhöht: ʿAzarja 52.*, gesetzt.

Auch wie Josephus oder seine Vorlage zu den auf S. 237 gebuchten Varianten gekommen ist, läßt sich vermuten. Die Ansetzung des Antrittsjahres des Jôʾaḥaz auf Jahr 21. des Jôʾaš-Juda statt auf 23. Arch. IX 173 ist innergriechisches Textkorruptel: πρωτῳ statt urspr. τριτῳ. — Dasselbe dürfte von der Angabe Arch. IX 205 Amaṣja 11. statt 15.* als Antrittsjahr des Jarobʿam II gelten: πρωτῳ statt urspr. πεμπτῳ. — Als ungenaue Korrektur des als irrig erkannten „Jahr 27. des Jarobʿam = Antrittsjahr des ʿAzarja‘ erklärt sich wohl Josephus’

[1] Nach Šanda: Die Bücher der Könige II, S. 181 (zitiert nach Begrich).

‚Jahr 14. des Jarobʿam' Arch. IX 216; der Textschreiber hat nach den Synchronismen korrigieren wollen, sich aber um 1 Jahr verrechnet.

Auch für die in TM. falsch angegebenen Regierungslängen läßt sich eine Erklärung vermuten. Die 41 Jahre des Jarobʿam II (statt 42*) beruhen wohl einfach auf irriger Abzählung des R^{dt} (oder der Quelle). — ʿAzarja ist, sahen wir, ebenso wie Ḥizkija willkürlich mit 10 Extrajahren bereichert worden.

Dagegen ist die Kürzung der Regierung des Menaḥem (10 statt urspr. 13*) nicht aus dem Interesse des deuteronomistischen Systems zu erklären; die willkürliche Streckung der judäischen Königsreihe müßte viel mehr zu einer entsprechenden Streckung der israelitischen führen; tatsächlich ist auch die Regierung des Päḳaḥ von 3—5 Jahren auf 20 erhöht worden, II Kg. 15_{27}. Man wird daher vermuten dürfen, daß die Lesart 20*, die 2 G-Handschriften H u. P. Nr. 71 und 245 zu II Kg. 15_{17} als die Regierungszeit des Menaḥem bieten, die ‚ursprünglichere', d. h. die von R^{dt} (dem Chronologen) gebotene ist, und daß ‚10' in TM. durch einfachen Schreibfehler aus 20* entstanden ist: עשרה statt urspr. עשרם (defective scriptum). Ich nehme dann auch an, daß die von G^{AL} zu den 2 Jahren des Peḳaḥja II Kg. 15_{23} gebotene Variante ‚10' in Zusammenhang mit der Erhöhung bei Menaḥem und Päḳaḥ steht, und daß alle drei Erhöhungen eine Folge der Dehnung der judäischen Königsreihe sind. Für diese Vermutung spricht der Umstand, daß die Summen der beiden Königsreihen zwischen der Revolution des Jehu und dem Fall Samarias ungefähr stimmen, wenn Peḳaḥja 10* und Menaḥem 20* Jahre bekommt: gibt man Zakarja und Šallum 1 Jahr zusammen, wie der Berichtiger der ʿAzarja-Synchronismen es getan hat (s. oben), so beträgt die israelitische Reihe 163 Jahre, die judäische, ʿAtalja eingerechnet, 165. Ist dem so, so hat das Königsbuch wohl nie eine auf Überlieferung (Quelle) beruhende Angabe über die Regierungsdauer des Menaḥem enthalten, sondern von Anfang an nur die willkürlich gesetzte Zahl 20* (später in 10 verschrieben). Wir sind dann durchaus im Recht, wenn wir uns bei Menaḥem nur an die nach den Synchronismen berechnete Zahl 13*

halten. — Bemerkenswert ist aber, daß die Dehnung der israelitischen Reihe allmählich stattgefunden hat; in TM. II Kg. 15_{23} hat Peḳaḥja noch die ursprüngliche Zahl 2 behalten.

Die von TM. abweichenden Überlieferungen über die Regierungszeiten erledigen sich ebenso. — Syr. zu II Kg. 13_{10} gibt Jô'aš-Isr. 13* statt 16 Jahre; das beruht auf einfachem Lese- und Schreibfehler der Vorlage: שלש statt שש; vielleicht hat der Papyrus (das Pergament) zwischen den beiden שש einen dunklen Strich bekommen, der als ein ל gelesen worden ist. — Die 40* Jahre, die Josephus Arch. IX 205, 215 und $G^{H u. P Nr. 242}$ zu II Kg. 14_{23} Jarob'am II geben, dürften ebenfalls auf zufälligem Schreibfehler beruhen: unbewußte Weglassung des Einers (oder vielleicht: Abrundung in dem Gedächtnis). — Ähnlich dürfte es sich mit den 27* Jahren verhalten, die Josephus Arch. IX 160 dem Jehu gibt.

*

f) Es fragt sich nun, wie wir die oben erschlossenen relativen Zahlen — Jehu 1. = H. 843/42 ist immer noch nur eine Exemplifizierung eines unbekannten x — in absolute verwandeln können. Es handelt sich darum, die Regierungsdauer des Jôtam (als Alleinherrscher) oder des Päḳaḥ zu bestimmen.

Hier ist zuzugeben, daß die überlieferten Zahlen und Synchronismen keine sicheren Anhaltspunkte bieten. Aḥaz 1. = Päḳaḥ 17. II Kg. 16_1 ist einfach den 16 Jahren des Jôtam II 15_{32} abgelesen; ebenso willkürlich bestimmt sind die 20 Regierungsjahre des Päḳaḥ, s. § 9. Mit von uns aufhellbaren Lese- und Schreibfehlern ist somit in diesen beiden Fällen leider nicht zu rechnen. — Ich kann auch nicht mit Begrich dem Synchronismus Hôšea' 1. = Aḥaz 12. vertrauen, denn damit müssen wir die aller Wahrscheinlichkeit nach auf quellenhafte Notizen zurückgehende (§ 3) synchronistische Anordnung der Königsgeschichten verwerfen; ein Versuch zur Erklärung des genannten Synchronismus ist oben gegeben (§ 9, S. 232). Zu einem Resultat hinsichtlich der absoluten Zahlen der hier behandelten Epoche ist Begrich in der Tat nur dadurch gekommen,

daß er ziemlich willkürlich die Regierungszeit des Päkaḥ zu 2 statt 20 Jahre gesetzt hat. Das können wir aber jetzt sicher sagen, daß Päkaḥ mehr als 2 Jahre regiert haben muß. Denn da Hôšea' 1. = Päkaḥ † = H. 733/32 ist, so würde Päkaḥ 1., wenn dieser nur 2 Jahre haben sollte, = H. 734/33 sein; dann könnte aber Jôtam 1. nicht = Päkaḥ 2. sein; denn auch wenn Jôtam nur 1 Alleinherrscherjahr bekommt, müßte dieses Jahr spätestens = H. 734/33 = Aḥaz 1. sein; das ergäbe, wenn Jôtam 1. = Päkaḥ 2., für Päkaḥ 3 Jahre. — Da das Todesjahr des Menaḥem = Peḳaḥja 1. aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor H. 738/37 gesetzt werden kann (s. S. 234), so ist, wenn Peḳaḥja 2 Jahre regiert haben soll, die höchste mögliche Zahl der Regierungsjahre des Päkaḥ 5 Jahre; P. 1. (= Peḳaḥja †) wäre dann = H. 737/36 und Jehu 1. = H. 844/43, vgl. Tabelle S. 242. — Zwischen 3, 4 und 5 Jahren für Päkaḥ steht vorläufig die Wahl, und dementsprechend kann Jôtam 1, 2 oder 3 Alleinherrscherjahre gehabt haben.

D. h. die Zahlen auf S. 242 können nach unten um je 1 (H. 742/41 spätester Termin für das Antrittsjahr des Jehu), nach oben um je 1 Jahr oder möglicherweise 2 Jahre verschoben werden, letzteres wenn wir das Revolutionsjahr des Jehu = H. 845/44 setzen, was aber sehr unwahrscheinlich ist.

Hier will es mir aber ganz bestimmt scheinen, daß unsere Deutung der Kriegsereignisse der Jahre 734—732 und besonders von Jes. 6 mit der Bestimmung des Todesjahres des 'Azarja die Entscheidung fällt. Ist dieses Jahr = H. 735/34, so ist das Antrittsjahr des Jehu = H. 843/42, eben das Jahr, durch das wir oben das x exemplifiziert haben. Die Zahlen auf S. 242 sind dann die richtigen.

*

§ 11. Wenn wir nun zur Untersuchung der Königsreihen von der Reichsteilung zur Revolution des Jehu schreiten, wollen wir vorläufig von der Festlegung des letzteren Ereignisses auf das Jahr H. 843/42 absehen und mit dem a priori möglichen Spielraum H. 845/44 bis H. 842/41 rechnen; der Bequemlichkeit halber exem-

plifizieren wir aber immer noch das x durch H. 843/42. Wir werden dann sehen können, ob jener Spielraum von der folgenden Untersuchung eingeengt wird oder nicht.

Für die genannte Zeit gibt TM. folgende Regierungslängen:

	Israel			Juda		
	Jarobʿam I .	22 Jahre	(I Kg. 14_{20})	Reḥabʿam[1] .	17 Jahre	(I Kg. 14_{21})
	Nadab . . .	2 „	(I Kg. 15_{25})	Abija[2] . . .	3 „	(I Kg. 15_{2})
	Baʿša . . .	24 „	(I Kg. 15_{33})	Asa	41 „	(I Kg. 15_{10})
	Ela	2 „	(I Kg. 16_{8})	Jōšafaṭ . . .	25 „	(I Kg. 22_{42})
Zimri 7 Tage	ʿOmri . . .	12 „	(I Kg. 16_{23})	Jōram[3] . . .	8 „	(II Kg. 8_{17})
	Aḥab	22 „	(I Kg. 16_{29})	Aḥazja . . .	1 „	(II Kg. 8_{26})
	Aḥazja . . .	2 „	(I Kg. 22_{52})			
	Jōram . . .	12 „	(II Kg. 3_{1})			
	Zusammen	98 Jahre			95 Jahre	

Rechnen wir mit Antedatierung, so stimmen die Reihen einigermaßen, aber nicht ganz, miteinander überein. Setzen wir den gemeinsamen Schlußpunkt x vorläufig = H. 843/42, so ergeben sich folgende Daten:

Jōram	H. 854/53—H. 843/42	Aḥazja	H. 843/42
Aḥazja	H. 855/54—H. 854/53	Jōram	H. 850/49—H. 843/42
Aḥab	H. 876/75—H. 855/54	Jōšafaṭ	H. 874/73—H. 850/49
ʿOmri	H. 887/86—H. 876/75	Asa	H. 914/13—H. 874/73
Ela	H. 888/87—H. 887/86	Abija	H. 916/15—H. 914/13
Baʿša	H. 911/10—H. 888/87	Reḥabʿam . . .	H. 932/31—H. 916/15
Nadab	H. 912/11—H. 911/10		
Jarobʿam	H. 933/32—H. 912/11		

Wenn wir hier dem Jarobʿam nach den Synchronismen 21* statt 22 Jahre geben (s. unten), so würde das Jahr der Reichsteilung H. 932/31 sein.

Aber schon mit dieser relativ späten Ansetzung des Revolutionsjahres sind wir mit dem Todesjahr des Aḥab oberhalb der möglichen Grenzen, wie in § 6b gezeigt. Auch wenn man x dem spätesten möglichen (§ 6 c) Jahre H. 842/41 gleichsetzt, bekommt man als Todesjahr des Aḥab einen nicht sehr wahrscheinlichen hohen Termin:

[1] Nach G^B zu I Kg. 12_{24a}: 12.

[2] Nach G^B zu I Kg. 15_2: 6, nach G^A: 16.

[3] Nach G^{AB} zu II Kg. 8_{17}: 40.

H. 854/53; das wäre aber immerhin möglich, wenn es auch sehr auffallend wäre, daß wir für den Zeitraum zwischen Aḥabs Tod und Jehus Revolution sowohl nach oben wie nach unten zu den innerhalb der von den assyrischen Synchronismen gebotenen Grenzen nur irgendwie denkbaren äußersten Grenzen gehen müßten.

Es fragt sich dann, ob die Synchronismen mit diesen Daten übereinstimmen.

Zu diesen ist zunächst zu bemerken, daß die 12 Regierungsjahre des ʿOmri seine ganze Königszeit umfassen. Das geht daraus hervor, daß seine Ausrufung zum König in Verbindung mit der Ermordung des Zimri stattfand, die auf das 27. Jahr des Asa datiert wird,[1] während seine Thronbesteigung in das 31. Jahr des Asa[2] und der Antritt seines Nachfolgers in das 38. Jahr Asas[3] verlegt wird; Alleinherrscher wurde er somit im Jahre Asa 31., Königsname trug er aber seit dem Jahre Asa 27.[4] Während seiner 5 ersten Jahre war Tibni Gegenkönig;[5] auf ihn würden 5 offizielle Regierungsjahre fallen.

Wählen wir nun denselben Ausgangspunkt wie oben: x = H. 843/42, so führen die Synchronismen zu folgenden Jahreszahlen:

	Jōram 12.[6]	=	H. 843/42	=	Aḥazja 1.	(II Kg. 8_{25})
	Jōram 5.[7]	=	H. 850/49	=	Jōram 1.	(II 8_{16})
(II 3_1)	Jōram 1.	=	H. 854/53	=	Jōšafaṭ 18.[8]	
(I 22_{52})	Aḥab †, Aḥazja 1.	=	H. 855/54	=	Jōšafaṭ 17.[9]	NB.!
	Aḥab 4.[10]	=	H. 871/70	=	Jōšafaṭ 1.	(I 22_{41})
(I 16_{29})	Aḥab 1.	=	H. 874/73	=	Asa 38.[11]	

[1] I Kg. $16_{15\,ff.}$ [2] I Kg. 16_{23}. [3] I Kg. 16_{29}.

[4] So verstehen es auch die G-Minuskeln H u. P Nr. 71, 121, 245, 247 und Cod. N zu I Kg. 16_{23}.

[5] I Kg. $16_{21\,f.}$

[6] II Kg. 9_{29} und G^L und Syr. zu II Kg. 8_{25}: J. 11.

[7] $G^{H\,u.\,P\,Nr.\,56,\,246}$ zu II Kg. 8_{16}: J. 1.

[8] II Kg. 1_{17}: Jōram-Juda 2; $G^{H\,u.\,P\,Nr.\,71,\,245}$ zu II Kg. 3_1: Jōšafaṭ 22.

[9] G^L: J. 24.

[10] G^B zu I Kg. 16_{28a}: ʿOmri 11.

[11] G^B zu I Kg. 16_{29}: Jōšafaṭ 2

(I 16_{23})	ʿOmri Alleinherrscher	=	H. 881/80	=	Asa 31.[1]	
(I 16_{15})	Zimri, Tibni 1., ʿOmri 1.	=	H. 885/84	=	Asa 27.	
(I 16_{8})	Ela 1.	=	H. 886/85	=	Asa 26.[2]	
(I 15_{33})	Baʿša 1.	=	H. 909/08	=	Asa 3.[3]	
(I 15_{25})	Nadab 1.	=	H. 910/09	=	Asa 2.[4]	
	Jarobʿam 20.	=	H. 911/10	=	Asa 1.	(I 15_{9})
	Jarobʿam 18.	=	H. 913/12	=	Abija 1.	(I 15_{1})

Wir sehen hier, daß Jarobʿam I nicht 22, sondern nur 21* Jahre regiert hat, wenn sonst die einschlägigen Synchronismen richtig sind; denn Nadab 1. = Asa 2. = Todesjahr des Jarobʿam I, und Asa 1. ist das 20. Jahr des Jarobʿam.

Die Zahlen der Synchronismen stimmen aber nicht mit den nach den Regierungslängen berechneten. Und das Merkwürdige ist, daß die Differenz von 1 Jahr zwischen den Antrittsjahren des Jarobʿam I und des Reḥabʿam, die wir soeben eliminiert zu haben glaubten, bei der Ausrechnung der Synchronismen wieder zutage tritt. Die Ausrechnung ergibt folgende Jahreszahlen:

	Jôram . .	H. 854/53—H. 843/42	Aḥazja	H. 843/42
	Aḥazja . .	H. 855/54—H. 854/53	Jôram	H. 850/49—H. 843/42
	Aḥab . .	H. 874/73—H. 855/54	Jôšafaṭ	H. 871/70—H. 850/49
	ʿOmri . .	H. 885/84—H. 874/73	Asa	H. 911/10—H. 871/70
	Ela . .	H. 886/85—H. 885/84	Abija	H. 913/12—H. 911/10
	Baʿša . .	H. 909/08—H. 886/85	Reḥabʿam . .	H. 929/28—H. 913/12
	Nadab . .	H. 910/09—H. 909/08		
(21 Jahre)	Jarobʿam	H. 930/29—H. 910/09		

Hier ist die judäische Reihe wieder 1 Jahr kürzer als die israelitische, auch wenn wir Jarobʿam I nur 21* Jahre geben. — Die Regierungslängen, die sich aus obiger Tabelle ergeben, weichen in zwei Fällen von den überlieferten ab: Aḥab erhält 20* Jahre statt 22 und Jôšafaṭ 22* statt 25.

Die Hauptsache ist aber, daß wir bei beiden Berechnungsweisen zu Resultaten kommen, die kaum oder nicht mit den fest-

[1] Josephus Arch. VIII, 312: Asa 30.

[2] G^{B}: Asa 20.

[3] $G^{H \text{ u. } P \text{ Nr. } 19, 108, 246}$ zu I Kg. 15_{28} setzen das Todesjahr des Nadab = Asa 4.

[4] Josephus Arch. VIII 287 und $G^{H \text{ u. } P \text{ Nr. } 246}$: Asa 3.

stehenden assyrischen Synchronismen stimmen. Aḥab kann nach allem nicht schon im Jahre H. 854/53 gestorben sein, s. oben § 6 b. Und umgekehrt: Setzen wir als frühesten möglichen Termin des Todesjahres H. 853/52, so fällt die Revolution Jehus auf H. 841/40, was auch unmöglich ist; s. ebenda. Aḥabs Regierung muß nach den assyrischen Synchronismen mindestens 1 Jahr tiefer nach unten gerückt werden.

*

§ **12.** **a)** Nun hat Begrich die Aufmerksamkeit auf den sonst kaum beachteten Synchronismus in II Kg. 1_{17}: Jôram-Isr. 1. (Antrittsjahr) = Jôram-Juda 2. hingelenkt. Wenn Jôram-Juda 8 Regierungsjahre hat, so ergeben sich daraus für Jôram-Isr. nur 7*. In dieser Zahl sieht Begrich das Richtige. Ist nämlich der genannte Synchronismus richtig, so ist, wenn man das Antrittsjahr des Aḥazja-Juda (= Todesjahr des Jôram-Juda) dem Todesjahr des Jôram-Isr. (= Antrittsjahr des Jehu) gleichsetzt, dieses letzterwähnte Jahr nicht = Jôram-Isr. 12. (II Kg. 8_{25}), sondern Jôram-Isr. 7.* (s. jedoch unten S. 254). — Die Synchronismen Jôram-Isr. 5. = Jôram-Juda 1. und Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18. fallen dann aus, weil mit dem Synchronismus Aḥazja-Juda 1. = Jôram-Isr. 12. zusammenhängend; ebenso die in den G-Handschriften H u. P Nr. 71 und 245 zu II Kg. 3_1 bezeugte Variante des letzteren: Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 22.* — Diese Möglichkeit gilt es zu probieren.

Wenn das Todesjahr des Jôram-Isr., das = einziges (offizielles) Regierungsjahr des Aḥazja-Juda und zugleich = 8. Jahr (Todesjahr) des Jôram-Juda ist, zugleich das 7. Jahr des Jôram-Isr. sein soll, so bekommen wir, wenn dies beispielsweise = H. 843/42 gesetzt wird, folgende Synchronismen:

Jôram 7.*	= H. 843/42	= Aḥazja 1. (einziges)
Aḥazja †, Jôram 1.	= H. 849/48	= Jôram 2.

Da die folgenden Synchronismen des TM. uns in diesem Falle im Stich lassen (s. oben), so kann das Antrittsjahr des Aḥazja-Isr. nur gefunden werden, wenn wir ihm die überlieferten 2 Regierungsjahre geben; in diesem Falle folgen weiter:

Aḥazja 1.	= H. 850/49 =	Jôšafaṭ 17.
Aḥab 4.	= H. 866/65 =	Jôšafaṭ 1.
Aḥab 1.	= H. 869/68 =	Asa 38.
ʿOmri Alleinkönig 1.	= H. 876/75 =	Asa 31.
Zimri, Tibni 1, ʿOmri 1.	= H. 880/79 =	Asa 27.
Ela 1.	= H. 881/80 =	Asa 26.
Baʿša 1.	= H. 904/03 =	Asa 3.
Nadab 1.	= H. 905/04 =	Asa 2.
Jarobʿam 20.	= H. 906/05 =	Asa 1.
Jarobʿam 18.	= H. 908/07 =	Abija 1.

Diese Zahlen ließen sich gut mit den assyrischen Synchronismen vereinigen, auch wenn wir das Revolutionsjahr des Jehu = H. 842/41 oder H. 844/43 oder gar H. 845/44 setzen; Aḥab dann = H. 868/67 bis H. 849/48, bzw. H. 870/69 bis H. 851/50 oder H. 871/70 bis H. 852/51; die letztere Eventualität (x = H. 845/44) kommt aber kaum in Betracht; s. § 6 c.

Andere Schwierigkeiten aber melden sich. Erstens ist die Herabsetzung der Regierungsjahre des Jôšafaṭ von 25 auf 17* recht bedenklich. Zweitens widerstreitet obiges Resultat — auch in der Form Begrichs, der durch sein Jonglieren mit den verschiedenen ‚Systemen' sich mit einer Reduktion der Jahre Jôšafaṭs auf 22 begnügen kann — der synchronistischen Anordnung der Königsgeschichten, was wir nicht billigen können, s. § 3; nach obiger Ausrechnung hätten R^{dt} und seine Quelle die Geschichte des Jôram-Juda vor die des Jôram-Isr. und des Aḥazja-Isr. einreihen müssen. Da R^{dt} und die Quelle das nicht getan haben, wird eben der Synchronismus Jôram-Isr. 1. = Jôram-Juda 2. falsch sein. — Dazu kommt auch noch, daß dieser Synchronismus gegen die quellenhafte Erzählung in II Kg. 3 streitet, nach der Jôram-Isr. und Jôšafaṭ gleichzeitig regiert haben.[1] Endlich ist es, trotz Begrichs Scharfsinn, recht

[1] Man streicht hier vielfach den Namen Jôram in II Kg. 3_6 als redaktionell und irrig (so neuestens wieder Eissfeldt bei Kautzsch-Bertholet ^{4}), aber m. E. ohne Spur von Grund. Der betreffende König sollte dann Aḥazja-Isr. sein, wozu stimmen würde, daß Mo'abs Abfall ‚nach dem Tode Aḥabs' stattfand (II 1_1 3_5). Das würde aber jedenfalls nicht mit der Annahme von den 7* Regierungsjahren des Jôram-Isr. stimmen; denn dann müßte der Zug in das letzte (2.) Jahr des Aḥazja fallen,

wenig wahrscheinlich, daß der Synchronismus Jôram-Jôšafaṭ in II Kg. 3_1 ganz falsch sein sollte, wenn auch die Zahlenangabe vielleicht unrichtig sein könnte; für seine sachliche Richtigkeit spricht eben die Einreihung der Jôramgeschichte nach, nicht vor der Jôšafaṭgeschichte.

*

b) Nun ist aber die synchronistische Notiz in II Kg. 1_{17} Jôram-Isr. 1. = Jôram-Juda 2. nicht einfach als törichte Glosse beiseitezuschieben. Der betreffende Versteil, der allerdings in G^L fehlt,[1] könnte vielleicht dem durch die nachträgliche Einsetzung des Quellenstückes II 1_{2-8} mit dem Nachtrag $1_{9-17\,a\,\alpha}$ [2] zerstörten Rahmenbericht des R^{dt} entstammen; dieser hat aber in II Kg. 3_1 einen abweichenden Synchronismus (Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18., in $G^{H\ u.\ P\ Nr.\ 71,\ 245}$: 22.). Und da die Quellen- (E-) Erzählung in $1_{2-8\,(17\,a\,\alpha)}$ über die Krankheit des Aḥazja-Isr. und Elijas Voraussagung seines frühen Todes doch wohl einen Abschluß verlangt und auch bei E gehabt haben wird, in dem der Tod des Königs ausdrücklich erzählt wurde, so sind allem Anschein nach die betreffenden Sätze in II $1_{17\,a\beta,\,b}$ quellenhaft: der Satz וימלך יהורם etc. schließt sich sehr gut eben an v. 8 an. Daß der den Synchronismus enthaltende Satz in G^L fehlt, erklärt sich leicht aus der Unübereinstimmung mit II 3_1. — Ist aber die Notiz in II 1_{17} quellenhaft, so wird ihre jetzige Textgestalt nach dem Obigen durch einen späteren Textfehler entstanden sein. Und wenn wir die abweichende Lesart der G-Handschriften H u. P Nr. 71 und 245 zu II Kg. 3_1: Antrittsjahr (Jahr 1.) des Jôram-Isr. = Jôšafaṭ 22. (statt TM. 18.) beachten, so werden wir mit sehr großer Wahrscheinlichkeit als ursprünglichen Text in II 1_{17} vermuten dürfen:

was kaum angeht, erstens, weil er eine Zeitlang vor seinem Tode krank lag (II $1_{2\,ff.}$), und zweitens, weil R^{dt} bei ihm keine ‚Heldentaten' oder Kriege verzeichnet (II 1_{18}). Allem Anschein nach ist Aḥazja-Isr. während seiner kurzen Regierung nicht dazugekommen, in die Verhältnisse in Mo'ab einzugreifen; erst Jôram-Isr. hat in diesem Stücke, wie auch gegen die Aramäer (II Kg. 9), die Politik des Vaters wieder aufgenommen.

[1] Das Fehlen beruht höchstwahrscheinlich auf kritischer Erwägung.

[2] So Hölscher.

בשנת עשרים ושתים ליהושפט מלך יהודה. Das ו עשרים ist durch zufälligen Schreibfehler ausgefallen, dadurch wurde das שנת שתים als allen anderen Angaben widerstreitend ganz sinnlos; ein kritischer Schreiber hat daher das יהורם בן eingesetzt, um der Notiz wenigstens etwas mehr Sinn abzuringen. — Ob diese rekonstruierte, von den beiden genannten G-Handschriften gestützte Angabe dem ‚18' in II 3_1 TM. vorzuziehen ist, bleibt noch zu untersuchen, worüber unten.

*

c) Ehe wir zur Beantwortung dieser Frage schreiten, haben wir eine dritte scheinbar abweichende Überlieferung über die Regierungsdauer des Jôram-Isr. zu betrachten. Wenn der Synchronismus in II Kg. 9_{29} wirklich das Antrittsjahr (einzige Jahr) des Aḥazja-Juda dem 11. Jahr des Jôram-Isr. gleichsetzt, so sollte sich daraus nach der von Begrich bei der Behandlung des Synchronismus in II Kg. 1_{17} befolgten und von uns oben S. 251 einstweilen akzeptierten Berechnungsmethode ergeben, daß Jôram-Isr. nur 11* Regierungsjahre bekäme. — Die betreffende Notiz steht zwar weder in dem Rahmenstück des R[dt] noch in der Quelle (E), sondern stammt von dem späteren Redaktor, der den ausführlichen, von R[dt] nur exzerpierten Bericht der Quelle in II Kg. 9f. in das deuteronomistische Königsbuch hineinsetzte. Der Redaktor hat aber aus dem Rahmenstück des R[dt] geschöpft, und die Zahl ‚11' kann daher auf eine ältere Textgestalt desselben zurückgehen. Diese Lesart findet sich auch in G[L] und Syr. zu dem Rahmenstück II 8_{25}, wo TM. ‚12. Jahr' bietet.

In der Tat ist ‚11. Jahr' hier die (relativ) richtigere Lesart; TM.s ‚12.' ist entweder aus der falschen (s. gleich unten) Gleichsetzung des Antrittsjahres des Aḥazja-Juda mit dem Todesjahre des Jôram-Isr. entstanden oder erklärt sich als aus einer Textbeschädigung entstanden: für ‚11' habe die Quelle, vielleicht auch noch die Originalhandschrift des R[dt], nicht אחד עשרה, sondern *עשתי עשרה geschrieben, und durch Ausfall des ע sei aus dem עשתי ein שתי geworden, für das in TM. das gleichbedeutende שתים geschrieben worden sei. Vgl. S. 262.

Daraus folgt aber nicht, daß R^{dt} (bzw. der nachdeuteronomistische Red.) dem Jôram-Isr. nur 11 Regierungsjahre geben wollte; er hat ihm eben dadurch die ihm auch in II 3_1 zugestandenen 12 Jahre geben wollen. Er hat nämlich nicht das Antrittsjahr des Aḥazja-Juda mit dem Todesjahre des Jôram-Isr. und dem Antrittsjahre des Jehu gleichsetzen wollen, und darin hat er recht gehabt.

*

d) Es entsteht nämlich hier die Frage, auf die wohl nur Begrich ernstlich aufmerksam gewesen ist, wie man überhaupt nach den chronologischen Systemen dem Aḥazja-Juda nur 1 Regierungsjahr hat beilegen können. Nach dem antedatierenden System sollte sein Antrittsjahr = Todesjahr des Jôram-Juda sein, und hat er nur 1 Jahr regiert, so sollte nach demselben System dieses Jahr zugleich das Antrittsjahr seines Nachfolgers sein, sei es der ʿAtalja oder des Jô'aš (s. oben S. 235). Dann begreift man aber nicht, wie man ihm überhaupt ein offizielles Jahr hat beilegen können; denn dann wäre innerhalb desselben Jahres ein zweifacher Thronwechsel, und Aḥazja-Juda sollte dann nur mit seinen tatsächlichen Wochen oder Monaten angegeben sein. Die Erklärung dieses auffallenden Umstandes wird darin gesucht werden müssen, daß er tatsächlich sehr früh in dem Todesjahre des Vorgängers den Thron bestiegen hat, somit kurz nach Neujahr (Herbst), und daß man schon ungefähr ein Jahr lang nach seinem Jahr 1. datiert hatte, als er getötet wurde. Das geschah aber, wie wir oben § 6c gesehen haben, ebenfalls ganz kurz nach Neujahr (Revolution Jehus). In diesem Falle hätte er eigentlich nach dem System mit 2 offiziellen Regierungsjahren angegeben werden sollen. Eine Spur von einer solchen Zählung hat sich auch in der in TM. fehlenden, in den G-Minuskeln H u. P Nr. 19, 82, 93, 108 zu II Kg. 10_{36} erhaltenen Notiz, daß Jehu in dem 2. Jahre der ʿAtalja König wurde, erhalten.[1] Das ist zwar in dieser Form unmöglich; ʿAtalja regierte nicht vor dem Regierungsantritt Jehus. Man wird annehmen müssen, daß ‚ʿAtalja' hier Fehler für ein ur-

[1] Hier nach Begrich angegeben.

sprünglicheres ‚Aḥazja‘ ist. Aḥazja wird eben einige Wochen nach seinem ersten Neujahrsfest regiert haben. Wenn man ihm trotzdem nur 1 Jahr zugeschrieben hat, so wird es daher kommen, daß seine tatsächliche Regierungslänge, wie gesagt, nur rund 1 Jahr umfaßte, und daß eine derartige Bemerkung sich in den Quellen der Hauptquelle (E) gefunden habe.

Daraus folgt aber, daß das eine tatsächliche Jahr des Aḥazja-Juda sich nicht mit dem Kalenderjahr deckte, während dem er und Jôram-Isr. den Tod fanden und Jehu in Israel, ʿAtalja-Jôʾaš in Juda Könige wurden, sondern mit dem vorhergehenden Jahre. Ist das Revolutionsjahr Jehus beispielsweise = H. 843/42, so ist Aḥaźjas Regierungsjahr und das letzte Jahr des Jôram-Juda das Jahr H. 844/43. Das letzte Jahr des Jôram-Isr., das eigentlich nach dem System = Aḥazja-Juda 2.* sein sollte, ist demnach sein 12. Jahr. Und da dieses zugleich = Antrittsjahr des Jehu ist, so erklärt sich daraus, wie gesagt, die Gleichung Jehu 1. = ʿAtalja 2. unter der Voraussetzung, daß hier für ʿAtalja eigentlich Aḥazja stehen sollte. Eine Überlieferung, die Jôram-Isr. 11 Jahre gäbe, gibt es nicht. — Ist dies richtig, so hätte auch Begrich aus dem Synchronismus in II Kg. 1_{17} nicht auf 7*, sondern auf 8* Regierungsjahre des Jôram-Isr. schließen sollen.

*

e) Da wir aber, wie oben gezeigt, sowohl mit den 12 wie mit den von Begrich erschlossenen 7* Regierungsjahren des Jôram-Isr. zu unannehmbaren Resultaten kommen (§ 11, 12 a), müssen wir prinzipiell von den Regierungszeiten absehen und uns an die Synchronismen halten.

Hier stehen nun zwei ‚Systeme‘, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, zur Wahl.

α) Halten wir uns an die Gleichungen Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18., Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 17., Jôram-Isr. 5. = Jôram-Juda 1., Aḥazja-Juda 1. = Jôram-Isr. 11., so erhalten wir nach dem oben (§ 12 d) zu Aḥazja-Juda Gesagten folgende Zahlen (x = Antrittsjahr Jehus, beispielsweise = H. 843/42):

Jôram	H. 854/53—H. 843/42	Aḥazja	H. 844/43—H. 843
Aḥazja	H. 855/54—H. 854/53	Jôram	H. 850/49—H. 844/43
Aḥab	H. 874/73—H. 855/54	Jôšafaṭ	H. 871/70—H. 850/49

was nach dem in § 6b über Aḥabs Tod Gesagten nicht möglich ist. Eine höhere Ansetzung des x führt zu noch unannehmbareren Resultaten, und auch wenn wir x den niedrigsten möglichen Zahlenwert H. 842/41 geben, kommen wir zu einem Ergebnis (Todesjahr des Aḥab = H. 854/53), das in allerhöchstem Grade unwahrscheinlich ist (§ 6 b). — Jôram-Juda erhält in diesem Falle 7* statt 8 Jahre, Jôšafaṭ 22* und Aḥab 20*.

Diese Ergebnisse deuten darauf hin, daß die soeben genannten Synchronismen mit den angeblichen 12 Regierungsjahren des Jôram-Isr. zusammenhängen, s. § 11, und in Anschluß an diesen errechnet sind. Da aber die 12 Jahre allem Anschein nach falsch überliefert sind, müssen wir vorläufig von jenen Synchronismen absehen.

Hierzu kommt nun ferner, daß wir über die Regierung des Aḥab außerbiblische Nachrichten haben, die eher dazu führen, sie über die biblischen Daten hinaus zu verlängern als sie zu verkürzen. In der Mešaˁ-Inschrift heißt es bekanntlich: ‚ˁOmri hatte sich des Landes von Madeba bemächtigt und (Israel) wohnte darin während seiner Regierung und der Hälfte der Regierung seiner Söhne, 40 Jahre‘ (Z. 7 f.). ˁOmris ‚Söhne‘ sind nach allgemeiner Annahme Aḥab und dessen Söhne Aḥazja und Jôram. ˁOmri regierte nach den biblischen Daten 12 Jahre, Aḥab 22, Aḥazja 2 und Jôram 12; die Hälfte der Regierung der Söhne somit $(21+1+11):2=16\frac{1}{2}$, der ganze betreffende Zeitraum somit höchstens 27—28 Jahre. Wenn auch die von Mešaˁ gebotene Zahl 40 eine traditionelle runde Zahl ist, nach der die Wirklichkeit schematisiert worden ist, so ist doch der Unterschied zwischen 28 und 40 ziemlich groß; noch größer wird er, wenn man, und wohl mit allem Recht, annimmt, daß ˁOmri das mo'abitische Land erst nachdem er Alleinherrscher geworden war, erobert habe; dann bekommen wir höchstens 24—25 Jahre. Nun kann man freilich in Anschluß an die biblische Angabe in II Kg. 1_1 3_5 ‚die Hälfte der Regierung seiner Söhne‘ als gleichbedeutend mit

‚der Regierung des Aḥab‘ auffassen; dann ergibt sich 8 + 21 = 29 Jahre, was immer noch erheblich von 40 abweicht.

β) Wir müssen somit den abweichenden Jôšafaṭ-Synchronismus Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 22.* probieren, den wir in 2 G-Minuskeln zu II Kg. 3_1 und in der oben konjizierten Textform in II 1_{17} bezeugt finden. Dann können wir nur weiter kommen, wenn wir mit der Überlieferung dem Jôram-Juda 8 und Jôšafaṭ 25 Regierungsjahre geben, denn für die Zeit nach Jôšafaṭ 22. fehlen dann die Synchronismen. Die Probe zeigt (x beispielsweise wie oben):

Jôram	H. 854/53—H. 843/42	Aḥazja	H. 844/43—H. 843
Aḥazja	H. 855/54—H. 854/53	Jôram	H. 851/50—H. 844/43
Aḥab	H. 878/77—H. 855/54	Jôšafaṭ	H. 875/74—H. 851/50

was auch unmöglich und auch bei dem Zahlwert x = H. 842/41 höchst unwahrscheinlich, wo nicht unmöglich ist.

Ungleich besser steht es mit der Variante der G^L zu I Kg. 22_{52}, nach der Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 24.* ist und Jôram-Isr. 1. demnach = Jôšafaṭ 25.* sein sollte. Diese Lesart würde ergeben: Jôram-Isr. H. 851/50 bis H. 843/42, Aḥazja-Isr. H. 852/51 bis H. 851/50, Aḥab H. 878/77 bis H. 852/51. Hier hat Jôram-Isr. 9* Regierungsjahre und Aḥab 27* bekommen. Auch wenn wir das Revolutionsjahr x = H. 842/41 oder H. 844/43 setzen, sind wir innerhalb der Grenzen der assyrischen Synchronismen.

Dennoch bleiben gewisse Bedenken. Erstens ist es auffällig, daß der eventuelle Fehler in TM. bei der Regierungsdauer des Jôram-Isr. 3 Jahre (12 statt 9*), bei den damit zusammenhängenden Jôšafaṭ-Synchronismen dagegen 7 Jahre (J. 17. und 18. statt als ursprünglich zu vermutendes J. 24.* und 25.*) betragen sollte. — Zweitens kann, wie unten zu zeigen, die G^L-Lesart in I Kg. 22_{52} ‚24‘ als graphischer Fehler für ein nach II Kg. 3_1 $G^{\text{II u. P Nr. 71, 245}}$ zu vermutendes ‚21‘ erklärt werden, nicht aber umgekehrt. Wäre die G^L-Gleichung in I Kg. 22_{52} Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 24.* richtig, so müßte nämlich die abweichende G-Lesart in II Kg. 3_1 lauten: Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 24.* statt 22.; ein solcher Fehler ließe sich aber jedenfalls nicht graphisch erklären. — Drittens wäre es auch

ziemlich unerklärlich, wie die falschen Synchronismen Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 17. I Kg. 22_{52} und Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18. II Kg. 3_1 entstanden sein sollten, wenn Jôšafaṭ 25 Jahre regiert hätte.

Eben gegen diese letztere Angabe in I Kg. 22_{42} sind Zweifel zu erheben. Jene Synchronismen, die, wie wir oben sahen, sicher mit den 12 dem Jôram-Isr. beigelegten Regierungsjahren zusammenhängen, sind nur verständlich, wenn Jôšafaṭ 22* regiert hat oder wenn man ihm 22 Jahre beigelegt hat. Das scheint darauf zu deuten, daß es mit den 22* Jahren, die, wie wir oben S. 250 sahen, sich aus den Synchronismen ergeben, seine Richtigkeit haben wird.

γ) Aus diesem Dilemma scheint nur ein gangbarer Weg zu führen, nämlich folgende Annahme: die 22* von den Synchronismen vorausgesetzten Regierungsjahre des Jôšafaṭ sind richtig, die diese Tatsache ausdrückenden Synchronismen sind aber in Hinsicht auf die irrtümlich auf 12 Jahre erhöhte Regierung des Jôram-Isr. umgerechnet worden; dadurch sind die Zahlenangaben jener Synchronismen zwar an sich falsch geworden, drücken aber immer noch das richtige Verhältnis zwischen dem Antrittsjahr des Aḥazja und dem des Jôram aus und erlauben uns noch in Verbindung mit der dem Jôram beigelegten Regierungsdauer, die ursprünglich angegebene Regierungsdauer des Jôšafaṭ zu finden.

Der richtige Jôram-Jôšafaṭ-Synchronismus ist dann der in 2 G-Minuskeln zu II Kg. 3_1 bezeugte: Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 22. — Dann müssen wir aber auch feststellen, daß das Antrittsjahr des Jôram-Isr. zugleich das Todesjahr des Jôšafaṭ ist. — Diese Annahme läßt sich recht wohl mit der in II Kg. $3_{4ff.}$ bezeugten Gleichzeitigkeit dieser beiden Könige vereinigen. Wie wir oben sahen, spricht alles dafür, daß erst Jôram dazu gekommen ist, die Unterwerfung Mo'abs wieder zu versuchen. Dann ist es aber auch sehr gut denkbar und an sich ganz natürlich, daß er diesen Versuch sofort nach seiner Thronbesteigung als Nachfolger des erkrankten und darum untätigen Bruders unternommen hat. Der Zug wird im Herbst, bald nach Neujahr im Antrittsjahre des Jôram, aber noch vor dem eigentlichen Winterregen stattgefunden haben: das Heer hofft, Wasser zu finden, findet aber

zunächst nichts; endlich kommt das Wasser durch ein Wunder des Elišaʿ (II $3_{9ff.}$). Noch vor dem nächsten Neujahr ist dann Jôšafaṭ gestorben. Das Antrittsjahr des Jôram-Juda ist dann dasselbe Kalenderjahr wie das des Jôram-Isr., jener hat aber fast ein Jahr später als dieser den Thron bestiegen. Die Reihenfolge der Königsgeschichten im Königsbuche ist daher die richtige: sowohl Aḥazja-Isr. als Jôram-Isr. sind vor Jôram-Juda Könige geworden. — Die Einwände, die wir gegen Begrichs Ansetzung der Regierungsdauer des Jôram-Isr. zu 7* Jahren erheben mußten, treffen diese Hypothese nicht.

Vielleicht haben wir sogar einen direkten Textzeugen für unsere Hypothese. Nach den G-Handschriften H u. P Nr. 56, 246 zu II Kg. 8_{16} ist das Antrittsjahr des Jôram-Juda = 1. Jahr des Jôram-Isr. (statt 5. in TM.). Es ist freilich nicht absolut ausgeschlossen, daß πρωτῳ hier Textfehler für πεμπτῳ sei; notwendig ist aber diese Annahme durchaus nicht; viel größere Wahrscheinlichkeit hat die andere für sich, daß jene G-Handschriften eine alte Lesart bewahrt haben, die durch die obigen Erwägungen als die richtige erwiesen wird.

Ist also die G-Lesart Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 22.* richtig, so ergibt sich daraus ein Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 21.* (statt 17.). Nun hat G^L zu I Kg. 22_{52}, wie oben erwähnt, ein Aḥazja 1. = Jôšafaṭ 24.* statt 17. in TM. Die Lesart 24.* läßt sich aber in Einklang mit der Lesart Jôram 1. = Jôšafaṭ 22.* bringen und als Textfehler für das soeben postulierte 21.* erklären. Der Fehler ist innergriechisch und erklärt sich aus einer Schreibung der Zahlen mit Zahlziffern statt Buchstaben;[1] er ist dann schon in der Majuskelzeit entstanden: ein KA′ ist als KΔ′ verlesen oder verschrieben worden.

δ) Zählen wir nun von dem beispielsweise gewählten Endpunkt Revolutionsjahr = H. 843/42 aus die Regierungsjahre der zunächst in Betracht kommenden 6 Könige nach den hier gegebenen Synchronismen ab, so erhalten wir folgendes:

Jôram	H. 851/50—H. 843/42	Aḥazja	H. 844/43—H. 843
Aḥazja	H. 852/51—H. 851/50	Jôram	H. 851/50—H. 844/43
Aḥab	H. 875/74—H. 852/51	Jôšafaṭ	H. 872/71—H. 851/50

[1] Vgl. Begrich, o. W. S. 63ff.

Die 22* Regierungsjahre des Jôšafaṭ waren dabei vorausgesetzt; Jôram-Isr. erhält auch so 9* und Aḥab 24* Jahre. Mit der letzteren Annahme sind wir der Auffassung der Mešaʿ-Inschrift etwas näher gekommen.

Diese Ansetzungen lassen sich ohne jede Schwierigkeit mit den assyrischen Synchronismen vereinen, auch wenn wir x = H. 842/41 setzen und die obigen Zahlen um je 1 herabrücken. Wenn wir Jehu 1. (= x) = H. 844/43 setzen, so ist Aḥabs Todesjahr = H. 853/52, was auch nicht unmöglich, aber nicht sehr wahrscheinlich ist. — Wir dürfen es somit jetzt als wahrscheinlich betrachten, daß die hier gefundenen Zahlen das relative chronologische Verhältnis zwischen den genannten 6 Königen richtig ausdrücken.

*

f) Wie lassen sich aber dann die falschen Jôšafaṭ-Synchronismen in TM. erklären?

M. E. ist hier ein Fehler in dem Synchronismus Jôram-Juda — Jôram-Isr. der Ausgangspunkt der Irrtümer gewesen. Für J.-Juda 1. = J.-Isr. 1.* (II Kg. 8_{16} G$^{\text{H u. P Nr. 56, 246}}$) ist einmal J.-Juda 1. = J.-Isr. 5. (II Kg. 8_{16} TM.) gekommen. Das mag vielleicht auf zufälligem Schreiberirrtum beruhen: aus אחת* kann vielleicht in althebräischer Schrift ein חמש geworden sein.[1] Aus diesem Irrtum ergaben sich ganz folgerichtig die Synchronismen Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18. (statt urspr. 22.*) und Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 17. (statt urspr. 21.*). — Folgerichtig ergaben sich auch hieraus für Jôram-Isr. 12 Regierungsjahre, wie sowohl TM. als alle anderen Textzeugen in II Kg. 3_1 bieten. — Aus diesen angeblichen 12 Jahren des Jôram-Isr. ergab sich wiederum die Gleichung Antrittsjahr des Aḥazja-Juda = Jôram-Isr. 11.; ur-

---

[1] Das kann man sich etwa so vorstellen: א ist vergessen und über der Zeile nachgetragen worden; der nächste Abschreiber zog das א hinter das ח auf die Zeile herab, wo es als ש gelesen wurde — man beachte die Ähnlichkeit zwischen dem dritten א in Kolumne 4 und dem zweiten ש in Kolumne 2 auf der Schrifttafel in Gesenius-Kautzsch[27]. Das ח in der Mitte mußte dann als מ gedeutet werden, wenn das Wort einen Sinn geben sollte — beachte die beiden Buchstaben in der samaritanischen Kursivschrift Kolumne 9 ebenda.

sprünglich muß hier J. 8.* gestanden haben, und vielleicht hatte noch R^{dt} die richtige Zahl. Die relativ ursprünglichere korrigierte Lesart ‚11.' hat sich aber nur in II Kg. 9_{29} und in G^{L} und Syr. zu II 8_{25} erhalten; in TM. II 8_{25} ist sie von der ganz falschen Lesart ‚12.' verdrängt worden; diese ist kaum daraus zu erklären, daß man in reflektierender Weise das eine Jahr des Aḥazja-Juda = dem Todesjahr des Jôram gesetzt habe, sondern eher aus Textfehler: שתי עשרה (bzw. שתים) aus עשתי ע׳‎* entstanden; s. oben S. 251.

Für die Angabe über die 25 Regierungsjahre des Jôšafaṭ (gegen die 22*, die die Synchronismen ihm geben) dürfte es zwecklos sein, eine logische Erklärung zu suchen. Sie beruht wohl am ehesten auf Abrundung des R^{dt}; in seiner Quelle las er den Synchronismus Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 22.* (s. oben S. 253, 259 ff.), und aus II Kg. $3_{4ff.}$, das ebenfalls in der Quelle stand, wußte er, daß Jôšafaṭ noch eine gewisse Zeit lebte, während Jôram in Israel König war; die Abrundung seiner Regierung zu 25 lag ihm dann nahe.

Die Regierungsdauer des Aḥab ist ebenfalls falsch angegeben: 22 Jahre statt urspr. 24*. Die Zahl hängt wahrscheinlich mit den (falschen) Synchronismen Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18. II Kg. 3_1 TM, Jôšafaṭ 17. = Aḥazja-Isr. 1. = Aḥab † I Kg. 22_{52} zusammen; daraus würde sich, wenn Aḥab 4. nach I Kg. 22_{41} = Jôšafaṭ 1. war, mit Antedatierung 4 + 16 = 20 Regierungsjahre des Aḥab ergeben; der Textbearbeiter hat aber die Antedatierung nicht mehr gekannt und die 4 ersten vollen Jahre des Aḥab vor den Regierungsantritt des Jôšafaṭ fallen lassen, und dabei hat er sich verrechnet, vielleicht weil er den Jôram-Jôšafaṭ- und den Aḥazja-Jôšafaṭ-Synchronismus verwechselt hat, und so dem Aḥab 18 + 4 Jahre gegeben. — Vielleicht hat R^{dt} die richtige Zahl 24* gehabt, die falsche ist aber in alle Textrezensionen eingedrungen. —

Noch haben wir zwei abweichende Angaben über das Antrittsjahr des Jôšafaṭ zu betrachten. Das in TM. fehlende Stück in G^{B} I Kg. $16_{28\,a-h}$ = TM. I 22_{41-51} setzt Jôšafaṭ 1. = ʿOmri 11., und G^{B} zu I Kg. 16_{29} setzt Aḥab 1. = Jôšafaṭ 2. Von dem letzteren dieser Synchronismen können wir sofort absehen; er beruht offenbar

auf einer Korrektur der Vorlage (TM.: ‚im 38. Jahre des Asa'), die notwendig wurde, nachdem I 16_{28a-h} in den Text hineingekommen war: war nämlich Jôšafaṭ 1. = ʿOmri 11. und hatte ʿOmri 12 Jahre regiert (so auch G^B I 16_{23}), so mußte Aḥab in dem 2. Jahre des Jôšafaṭ, nicht in dem 38. des Asa, den Thron bestiegen haben. — Aber auch nicht G^B I 16_{28a-h} kann als ursprünglicher Text des R^{dt} betrachtet werden. Wäre der Synchronismus Jôšafaṭ 1. = ʿOmri 11. richtig, so müßten die Synchronismen ʿOmri 1. = Asa 31. und ʿOmri Alleinherrscher 1. = Asa 27., die sich beide auch in G^B finden, falsch sein, es sei denn, daß Asa nur 37* statt 41 Regierungsjahre hätte. Die Gleichung Jôšafaṭ 1. = ʿOmri 11. erklärt sich daraus, daß man die 12 Jahre des ʿOmri I 16_{12} von dem 31. Jahr des Asa aus statt von dem 27. (I 16_{15}) aus gerechnet hat: sollte Asa 41 Jahre haben, so müßte er dann im Jahre 11. des ʿOmri gestorben sein. Der Redaktor der Vorlage der G^B oder der Hersteller der Handschrift G^B hat daher den Synchronismus des Antrittsjahres Jôšafaṭs in I 22_{41} geändert und infolgedessen auch das Stück I 22_{41-51} Platz wechseln lassen, um die synchronistische Reihenfolge der Königsgeschichten beizubehalten.[1]

Wir müssen uns somit an den Synchronismus des TM. Jôšafaṭ 1. = Aḥab 4. halten, der sich am besten mit den von uns berichtigten Synchronismen zwischen Jôšafaṭ und Aḥazja-Jôram-Isr. vereinen läßt, wie wir oben gesehen haben.

*

g) Von den überlieferten Zahlen der Könige Aḥab — Jôšafaṭ bis Jôram-Isr. — Aḥazja-Juda haben wir drei Regierungslängen ändern müssen: Aḥab 24* (statt 22), Jôšafaṭ 22* (statt 25) und Jôram-Isr. 9* (statt 12). Die Änderung ist in dem Zeugnis der Synchronismen begründet.

---

[1] Wenn G^B I Kg. 16_8 das Antrittsjahr des Ela = Asa 20. statt 26. in TM. setzt, so beruht das nur auf zufälligem Ausfall des Einers beim Abschreiben; G^B gibt ja Ela nur 2 Regierungsjahre und setzt seinen Tod in das 27. Jahr des Asa. Siehe S. 268.

Von den massoretischen Synchronismen sind vier als falsch erwiesen worden: Aḥazja-Juda 1. = Jôram-Isr. 12. (ursprünglicherer Text: 11., richtig: 8.*), Jôram-Juda 1. = Jôram-Isr. 5. (richtig: 1.*), Aḥazja-Isr. 1. = Jôšafaṭ 17. (richtig: 21.*) und Jôram-Isr. 1. = Jôšafaṭ 18. (richtig: 22*). Der Ausgangspunkt der Berichtigung ist hier der letzterwähnte Synchronismus, zu dem die richtige Lesart in 2 G-Handschriften bezeugt ist; die anderen gaben sich danach.

Die abweichenden Angaben anderer Textrezensionen und Stellen sind oben erklärt worden.

*

§ 13. Können die oben S. 260 gefundenen, immer noch relativen Zahlen in absolute verwandelt werden?

Wir ließen oben in § 10 vorläufig einen Spielraum von 3 (oder höchstens, aber weniger wahrscheinlich 4) Jahren offen für das Revolutionsjahr Jehus. Die späteste mögliche Ansetzung dieses Jahres ist H. 842/41. Kombinieren wir damit die Jahreszahlen auf S. 260, so ergäbe sich als Todesjahr des Aḥab H. 851/50, was wohl möglich, aber auch der späteste irgendwie wahrscheinliche Termin ist (s. S. 210). Nach unten können wir somit von den genannten Zahlen aus nicht den Spielraum für das Revolutionsjahr einschränken.

Die früheste irgendwie wahrscheinliche Ansetzung dieses Jahres ist H. 844/43, wenn auch H. 845/44 an sich möglich wäre. Kombinieren wir damit die Zahlen auf S. 260, so ergäbe sich als Todesjahr des Aḥab H. 853/52 oder H. 854/53. Letzteres ist nach der Zahl der Ḳarḳarschlacht 853 so gut wie ausgeschlossen. Der zur Verfügung stehende Spielraum ist somit keinesfalls größer als 3 Jahre. Aber als Todesjahr des Aḥab ist, wie wir in § 6 b sahen, auch nicht H. 853/52 besonders wahrscheinlich; alles in Betracht gezogen war das Jahr H. 852/51 das wahrscheinlichste. Der Spielraum wird dann auf 2 Jahre zusammenschrumpfen.

Wir bleiben somit dabei stehen, daß die auf S. 260 gebotenen Zahlen höchstens um je 1 nach oben oder nach unten verschoben werden können, vielleicht aber nur um je 1 Jahr nach unten.

Schon von hier aus würde man, solange keine anderen Angaben vorliegen, berechtigt sein, in die Mitte zu greifen und für das Revolutionsjahr H. 843/42 und für das Todesjahr des Aḥab H. 852/51 festzustellen.

Hier kommt nun aber, wie schon oben § 10 gezeigt, die Notiz in Jes. 6_1 über das Todesjahr des ʿAzarja bestätigend hinzu. Mit der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit können wir das Jahr H. 843/42 als das Revolutionsjahr feststellen und die Zahlen auf S. 260 gelten lassen.

Jôtam hat dann 2 offizielle Regierungsjahre als Alleinherrscher gehabt; seine ersten 14 Jahre fallen auf die Regentschaft, wenn sonst die Notiz über seine 16 Jahre richtig ist. Die Ausdrucksweise des R[dt] II Kg. 15_{33} ist dann der bei der Angabe über die Regierungsjahre des ʿOmri benutzten I Kg. 16_{23} analog: von dessen 12 Jahren fallen die ersten 5 auf die Zeit, als Tibni Gegenkönig war, was wir ohne die Synchronismen in I Kg. $16_{15, 23}$ nicht hätten feststellen können. — Päḳaḥ erhält, wie oben gezeigt, 4* Regierungsjahre (Hôšeaʿ 1. = H. 733/32).

Alle die so gewonnenen Zahlen passen aufs beste zu den bekannten assyrischen Synchronismen. Hadadʿäzär ist eine Zeit nach dem dritten Angriff des Šulmanu-ašaridu (Fr. 845) von Ḥazaʼel ermordet worden, wahrscheinlich erst 2 Jahre später. Die Vasallen benutzen sofort die Gelegenheit, die Tributzahlung einzustellen, Jôram von Israel wagt sogar den Versuch, die verlorenen ostjordanischen Städte zurückzunehmen. Der erneute Angriff auf Ramat ist nach dem israelitischen Neujahr im Herbst 843 vorgenommen worden; im selben Herbst, vielleicht nur einige Wochen später, findet Jehus Aufstand statt. Damit stimmt, daß der Besuch der judäischen Prinzen bei den beiden Königen in Jizreʿel (II Kg. $10_{12\,ff.}$) sich am ehesten als ein Neujahrsbesuch erklären läßt. — Menaḥem bezahlt im Sommer oder Herbst 738 dem Tukulti-apil-ešarra Tribut; irgendwann im Laufe des Jahres H. 738/37 ist er gestorben. Sein Sohn Peḳaḥja wird eine gewisse Zeit nach Neujahr im Herbst 737, vielleicht erst im Anfang von 736, von Päḳaḥ getötet, höchstwahrscheinlich auf Anstiftung des Ḥazaʼel.

In 734 (Sommer) muß Päkaḥ die nordwestlichen Gebiete von Israel an die Assyrer abtreten. Frühestens im Herbst 734 kommt die syrisch-palästinische Koalition zustande und finden die ersten israelitisch-aramäischen Angriffe auf Juda statt. Jôtam von Juda wehrt sie anfänglich ab, stirbt aber einige Zeit nach Neujahr (Herbst) 734. Vielleicht im selben Herbst (Winter) oder spätestens im Frühling 733 sollte der Hauptangriff auf Jerusalem stattfinden. Die Sendung des Aḥaz an Tukulti-apil-ešarra geschah früh im Jahre 733. Im Frühling erscheint Tukulti-apil-ešarra in Palästina und besiegt Damaskus und die Araber und erobert das Ostjordanland. Im Herbst oder Winter 733 (oder spätestens im Frühling 732) wird Päkaḥ von Hôšeaʿ ermordet; dieser wird vom Assyrerkönig, wahrscheinlich noch vor dessen Rückkehr von dem Belagerungsheere vor Damaskus nach Ninua, anerkannt.

*

§ 14. a) Hat Aḥab H. 875/74 bis H. 852/51 und Jôšafaṭ H. 872/71 bis 851/50 regiert, können wir von hier aus an der Hand der Synchronismen S. 249 f. und der danach berechneten (vorläufigen) Jahreszahlen S. 250 die Jahre der Könige nach Jarobʿam I und Reḥabʿam bestimmen. Aḥab 1. = H. 875/74 ist = Asa 38.; Asa 31. = ʿOmri 1. als Alleinherrscher demnach = H. 882/81 usw., d. h. die auf S. 250 gegebenen Jahreszahlen verschieben sich je um 1 Jahr nach oben. Das Jahr der Reichstrennung ist demnach H. 930/29.

Hier bleibt nun aber die oben bemerkte Unstimmigkeit, daß das Antrittsjahr des Jarobʿam I 1 Jahr früher als das des Reḥabʿam fällt, was wir nach dem Bericht in I Kg. 12 nicht erwarten sollten. Thilo hat sie dadurch aufheben wollen, daß er 1 ‚Usurpationsjahr' des Jarobʿam I vor der Reichstrennung annimmt: dieser soll seine Regierungsjahre von dem Jahre an gezählt haben, in dem er sich als Gegenkönig gegen Salomo ausrufen ließ.[1] Begrich schließt sich dem an.[2] — Diese Annahme steht und fällt mit der anderen, daß

[1] M. Thilo: Die Chronologie des Alten Testaments ... Dissertation, Barmen 1917, S. 20.

[2] O. W. S. 138.

Jarobʿams Aufstandsversuch[1] erst im vorletzten Jahre des Salomo stattgefunden habe. Dafür haben wir allerdings keine Gewähr. Zwar hat R^{dt} die Geschichte des Salomo so schematisiert, daß alle Unfälle in der letzten Zeit desselben stattfänden, während im Anfang nur Glück und Herrlichkeit herrschten. Und die Quelle, d. h. E, ist ihm darin ein Vorgänger gewesen, insofern als auch sie die Angriffe des Hadad von Edom und des Raṣon von Damaskus an das Ende der Regierung Salomos verlegt hat.[2] Das ist aber jedenfalls zum Teil gegen die geschichtliche Wirklichkeit.[3] Dagegen hat die Quelle eben nicht die Jarobʿamerzählung neben die Hadad- und Raṣonerzählungen gestellt.[4] Daß aber der Aufstand des Jarobʿam in der letzten Zeit des Salomo stattfand, wird geschichtlich richtig sein: er kehrte erst nach Salomos Tod zurück. Und hat er einen wirklichen Aufstand gemacht, so hat er sich auch als König ausrufen lassen, etwa in Sichem. Sind die überlieferten Synchronismen richtig, so wird die Annahme eines ‚Usurpationsjahres' die richtige Lösung sein.

*

b) Die für die Könige vor Aḥab und Jôšafaṭ mittels der Synchronismen gefundenen Regierungslängen stimmen mit den in TM. überlieferten überein, nur daß Jarobʿam I 21* Jahre statt 22 bekommt.

Die abweichende Angabe der G^B zu Abija I Kg. 15_2: 6* statt 3 erklärt sich einfach als Schreibfehler der hebräischen Vorlage: שש statt שלש. — Die Variante der G^A: 16* Jahre ist ohne Interesse. Sie ist vielleicht durch das in G^B angegebene Alter des Reḥabʿam bei der Thronbesteigung entstanden: war Reḥabʿam damals nur 16* Jahre alt und regierte er nur 17 oder nach G^B nur 12* Jahre, so meinte man, dem Abija so viele Regierungsjahre verschaffen zu

[1] Daß er tatsächlich einen solchen gemacht hat, ist anzunehmen; vgl. Hölscher in Eucharisterion I, S. 179.

[2] Siehe Hölscher, o. W. S. 175ff.

[3] Hölscher, ebenda.

[4] Hölscher, o. W. S. 178.

müssen, daß er bei seinem Tode einen regierungsfähigen Sohn hinterlassen konnte.

Die 12* Regierungsjahre des Reḥabʿam in G^{B} I Kg. 12_{24a} erklären sich am leichtesten als Lesefehler in der hebräischen Vorlage: שתי statt שבע; das ע ist undeutlich geworden, man hat nur den obersten Teil desselben sehen können, ב mußte dann als ת gelesen werden.

Auf Abschreiberversehen beruhen wohl auch die 40* Regierungsjahre des Jôram-Juda in G^{BA} II Kg. 8_{17} (s. Begrich S. 160).

Neben dem Text des TM. kommen auch nicht die abweichenden Lesarten zu den Synchronismen in Betracht.

Die Varianten zu Aḥab, Aḥazja, Jôram und Jôšafaṭ, Jôram, Aḥazja sind oben behandelt worden.

Wenn G^{B} zu I Kg. $15_{8f.}$ Abijas Todesjahr und Asas Antrittsjahr = Jarobʿam I 24.* (statt 20.) setzt, so hängt das mit dem oben aufgeklärten Fehler 6* statt 3 Regierungsjahre des Abija zusammen. Man muß aber annehmen, daß entweder der Textverbesserer sich geirrt hat: er hätte das 23. Jahr sagen müssen, oder daß τετάρτῳ Textverderbnis aus τρίτῳ ist.

Das Antrittsjahr des Nadab I Kg. 15_{25} setzen Josephus Arch. VIII 287 und eine G-Minuskel = Asa 3.* statt 2. und dementsprechend 3 G-Minuskeln das Todesjahr des Nadab (und damit inklusive das Antrittsjahr des Baʿša) = Asa 4.* statt 3.; dadurch würde konsequent Baʿša 23* statt 24 Regierungsjahre erhalten, ohne daß jedoch diese Konsequenz gezogen wird. — Die Abweichung ist offensichtliche Korrektur auf Grund der angeblichen 22 Regierungsjahre des Jarobʿam I; war nämlich Asa 1. = Jarobʿam I 20., so mußte, meinte man, Jarobʿam I 22. und Nadab 1. = Asa 3.* und Todesjahr des Nadab = Asa 4. sein.

Wenn G^{B} I Kg. 16_{6} das Antrittsjahr des Ela = Asa 20.* statt 26. setzt, was ganz unvereinbar ist mit der Angabe Todesjahr des Ela = Asa 27. und den 2 Regierungsjahren Elas, welche beide Angaben sich auch in G^{B} finden, so liegt hier offenbar nur irrtümlicher Wegfall des Einers infolge Versehen eines Abschreibers vor.

Wenn 6 G-Handschriften zu I Kg. 16_{23} das Antrittsjahr des ʿOmri = Asa 27.* statt 31 setzen, so ist das nur richtige Deutung der massoretischen Angabe: Königsname trug ʿOmri schon damals; s. oben S. 249.

Josephus' Angabe Arch. VIII 312 ʿOmri 1. = Asa 30.* statt 31. erklärt sich in derselben Weise wie die Angabe der G^B über das Antrittsjahr Elas.

*

§ 15. Für die drei ersten Könige Saul, Dawid und Salomo haben wir nur die runden Zahlen aus dem deuteronomistischen System; bei Saul ist die Angabe außerdem ausgefallen. Da bleibt uns nur die Möglichkeit einer mutmaßlichen Schätzung.[1] Die Erzählung in I Sam. 9 f. ist rein sagenhaft und erlaubt nicht den Schluß, daß Saul bei seinem ersten Auftreten noch ein Jüngling wäre. Näher der geschichtlichen Wirklichkeit steht die Geschichtserzählung in I Sam. 14. Diese spielt im Anfang der feindlichen Begegnungen Sauls mit den Philistern, und nach der ganzen damaligen politischen Lage müssen wir annehmen, daß diese auch im Anfang der Regierung Sauls eingetreten sind. Damals war Sauls ältester Sohn Jônatan schon ein erwachsener Mann und erprobter Krieger, somit wohl mindestens 20 Jahre alt. Bei seinem Tode hatte Jônatan, soweit wir sehen können, nur einen Sohn, Meribaʿal, der damals 5 Jahre alt war.[2] Nach orientalischer Sitte wird er früh geheiratet haben. So wird Saul kaum mehr als 10 Jahre, eher weniger, regiert haben. Nach dem Folgenden hat er jedenfalls kaum vor dem Jahre 1000 regiert.

Was Dawid und Salomo betrifft, so haben wir kaum einen anderen Ausweg, als die Durchschnittszeit der judäischen Könige zugrunde zu legen; die israelitischen schalten wir besser aus, da so viele derselben durch Revolutionen einen vorzeitigen Tod gefunden haben. Wir sehen von ʿAtalja ab, ebenso von Aḥazja und von Jôʾaḥaz (Šallum) und Jôjakin (Konja), da ersterer nach einem Jahre getötet,

---

[1] Vgl. Kittel: Geschichte des Volkes Israel II⁶, S. 214, Anm. 3.

[2] II Sam. 4_4.

die beiden letzteren nach 3 Monaten abgesetzt wurden; dagegen nicht von Jôʾaš und Amaṣja, die beide, obwohl von Mörderhand gefallen, lange regierten. Nach den oben gefundenen Regierungslängen erhalten wir die Summe 353, auf 16 Könige verteilt; im Durchschnitt ziemlich genau je 22 Jahre. — Dawid wurde nach der Erzählung des J. in I Kg. 1 ein alter Mann, hatte aber auch ein hartes und viel forderndes Mannesalter durchlebt und war wohl auch infolgedessen früh gealtert. Geben wir ihm etwa 30 Jahre, so ist das eher zu hoch als zu niedrig gegriffen. — Salomo dürften wir etwa 20—25 Jahre geben, wohl nicht zu wenig. Wenn Salomos Schwiegervater wirklich der Pharao selber war (I Kg. 3_1) und nicht etwa irgendein Gaufürst in dem Delta, so haben wir es höchstwahrscheinlich mit Psusennes II zu tun, der nach den Ägyptologen ungefähr 958—945 regierte. Pharao Šošenk I, nach der gewöhnlichen Annahme 945—924, war ein Zeitgenosse sowohl des Salomo (I Kg. 11_{40}) als des Reḥabʿam (I Kg. 14_{25}). Zur Kontrolle dient auch der Synchronismus mit Ḥiram von Tyrus (I Kg. $5_{15\,ff.}$), der nach Josephus, d. i. Menander, etwa 969—936 regiert haben soll. Dieser Ḥiram war schon zu Dawids Zeit König (II Sam. 5_{11}); Salomo muß demnach einige Jahre nach 970 auf den Thron gekommen sein.

*

§ 16. Für die sogenannte Richterzeit kann keine Chronologie gegeben werden. Nur so viel ist ziemlich sicher, daß die chronologische Tabelle bei Kautzsch-Bertholet[4] wertlos ist, ungefähr ebenso wertlos, wie eine Chronologie der Ynglingekönige in Uppsala, nach Snorri Sturlusons Ynglingasaga aufgestellt, sein würde. — Ziemlich naiv ist es, wenn die Alttestamentler immer noch so tun, als wenn die literarische Reihenfolge der Erzählungen im Richterbuche irgendwelche Gewähr für die wirkliche Reihenfolge der hinter den Sagen liegenden historischen Ereignisse leistete. Man beachte doch, daß im sogenannten Deboralied Ri. 5_{17} der Stamm Dan schon im Norden seßhaft ist, während er in der Šimšonsage Ri. 13—16 immer noch im Süden wohnt!

Kapitel III. Ergebnisse.

§ 17. Die gefundenen Resultate zeigt folgende Tabelle:

Saul	ca. 995—ca. 985
Dawid	„ 985— „ 955
Salomo	„ 955—H. 930/29

Jarobʿam I . . .	H. 931/30 (H. 930/29)—H. 911/10	Reḥabʿam . . .	H. 930/29—H. 914/13
Nadab	H. 911/10—H. 910/09	Abija	H. 914/13—H. 912/11
Baʿša	H. 910/09—H. 887/86	Asa	H. 912/11—H. 872/71
Ela	H. 887/86—H. 886/85		
Zimri	[886 oder 885, 7 Tage]		
Tibni	H. 886/85—H. 882/81		
ʿOmri	H. 886/85—H. 875/74		
Aḥab	H. 875/74—H. 852/51	Jôšafaṭ	H. 872/71—H. 851/50
Aḥazja	H. 852/51—H. 851/50	Jôram	H. 851/50—H. 844/43
Jôram	H. 851/50—H. 843/42	Aḥazja	H. 844/43(—H. 843)
Jehu	H. 843/42—H. 821/20	ʿAtalja	H. 843/42 (H. 843)—H. 837/36
Jôʾaḥaz	H. 821/20—H. 805/04	Jôʾaš	H. 843/42—H. 804/03
Jôʾaš	H. 805/04—H. 790/89	Amaṣja	H. 804/03—H. 776/75
Jarobʿam II . . .	H. 790/89—H. 749/48	ʿAzarja	H. 776/75—H. 735/34
Zakarja . . .	[749 oder 748, 6 Monate]		
Šallum . . .	[749 oder 748, 1 Monat]		
Menaḥem	H. 749/48—H. 737/36		
Peḳaḥja	H. 737/36—H. 736/35		
Päḳaḥ	H. 736/35—H. 733/32	Jôtam	H. 735/34—H. 734/33 (Regent seit H. 749/48)
Hôšeaʿ	H. 733/32—H. 722/21	Aḥaz	H. 734/33—H. 715/14
		Ḥizḳija	H. 715/14—H. 697/96
		Manasse	H. 697/96—H. 643/42
		Von hier ab postdatierend:	
		Amon	H. 642/41—H. 641/40
		Jôšija	H. 640/39—H. 610/09 († Mai 609)
		Jôʾaḥaz	[Mai bis Juli-Aug. 609]
		Jôjaḳim	H. 609/08—H. 599/98 († Sommer 598)
		Jôjakin	[3 Monate Sommer 598]
		Ṣidḳija	H. 598/97—H. 588/87 (Abgesetzt Aug. 587)

Die angegebenen Zahlen bezeichnen die offiziellen Regierungsjahre, die dem betreffenden König in dem offiziellen chronologischen System angerechnet worden sind: dem Reḥabʿam sind die Jahre von dem Jahr H. 930/29 bis zum Jahr H. 914/13 offiziell angerechnet worden usw. Von den Königen Zimri, Zakarja und Šallum können wir daher nicht sagen, ob ihre 7 Tage, bzw. 6 Monate oder 1 Monat auf das julianische Jahr 886 oder auf 885, bzw. 749 oder 748 fallen. Die in eckigen Klammern gesetzten Regierungen zählen in dem offiziellen System nicht mit; sie sind zwischen zwei Neujahrsfeste gefallen.

*

§ 18. Hier zum Schluß einige Worte über die Änderung der ursprünglichen Daten infolge der Anpassung derselben an das deuteronomistische chronologische System (vgl. § 2). Es galt, der judäischen Königsreihe, die den Urheber des Systems interessierte, die nötige Länge zu geben: 430 Jahre von der Tempelgründung bis zum Fall Jerusalems.

Dies zeigt sich zunächst darin, daß die drei ersten Könige die runden Zahlen 20, 40 und 40 erhalten haben. Die Quelle hatte vielleicht oder wahrscheinlich hier überhaupt keine chronologischen Angaben.

Ferner haben wir gesehen, daß der Urheber dieses Systems im deuteronomistischen Geschichtswerk die Regentschaftsjahre der ʿAtalja und des Jôtam für voll gerechnet und zu den übrigen Regierungsjahren einfach hinzuaddiert hat.

Die Regierungsjahre des Jôšafaṭ sind auf 25 abgerundet worden, statt 22*. Er war eben für eine solche Ehrung fromm genug.

Ferner haben wir bei zwei anderen besonders frommen judäischen Königen eine Erhöhung der Regierungsdauer um 10 Jahre beobachten können: bei ʿAzarja und bei Ḥizḳija.

Endlich hat der Chronologe unbekümmert um Antedatierung oder Postdatierung die überlieferten oder zurechtgemachten Regierungszeiten einfach mit ihren vollen Posten zusammenaddiert.

So hat er sein Ziel: 430 jerusalemische Regierungsjahre, erreicht. Wahrscheinlich lag ihm schon die zufällige Kürzung der Regierung des Aḥaz mit 4 Jahren vor (s. oben § 9).

Diese Erhöhungen haben sowohl eine Streckung gewisser israelitischer Regierungszeiten als eine teilweise ‚Berichtigung' der überlieferten Synchronismen zur Folge gehabt. Dies ist aber mehr zufällig und allmählich geschehen.

Indem Ḥizḳija 10 Jahre zu viel bekam, wurde sein Regierungsantritt nach oben verschoben. Damit wurde er ein Zeitgenosse des Hôšeaʿ, was er in Wirklichkeit nicht war. Wahrscheinlich stammen die falschen Ḥizḳija-Hôšeaʿ-Synchronismen von dem Urheber des Systems selber, dem R[dt]. — Die Folge war, daß auch die Regierung des Aḥaz nach oben verschoben wurde; so entstand der falsche Synchronismus Hošeaʿ 1. = Aḥaz 12. statt Aḥaz 2.*

Die Erhöhung der Regierungsdauer des ʿAzarja mit 10 Jahren hat zu der Erhöhung der ʿAzarja-Synchronismen mit je 10 Jahren geführt, die jedoch nicht ganz ohne Fehlrechnung zustande gekommen ist. Daß dies erst später geschehen ist, geht daraus hervor, daß eine Spur der ursprünglichen Zahlen sich noch in einigen G-Handschriften erhalten hat (zu II Kg. 15_8: ʿAzarja 28. statt 38. in TM.).

Da nun trotz der Verschiebung der Regierung des Aḥaz nach oben der richtige Synchronismus Jôtam 1. = Päḳaḥ 2. stehengeblieben war, und da man lesen konnte, daß Päḳaḥ noch mit Aḥaz Kriege geführt hatte, so mußte notwendig die Regierung des Päḳaḥ auf mindestens 17—20 Jahre verlängert werden. Auch das ist wahrscheinlich schon durch R[dt] geschehen. — Schon früh hat man auch das Bedürfnis nach einer entsprechenden Streckung des ganzen letzten Teils der israelitischen Königsreihe empfunden; das hat zu der Erhöhung der Regierung Menaḥems zu 20* (in TM. irrtümlich: 10) Jahre und des Peḳaḥja zu 10 geführt, die aber nicht in TM. ganz durchgeführt worden ist (s. oben S. 245).

Diese Streckungen haben wiederum neue Änderungen gewisser Synchronismen hervorgerufen. So steht wohl in Verbindung mit den falschen ʿAzarja-Synchronismen der ebenfalls unrichtige Synchronismus ʿAzarja 1. = Jarobʿam II 27.; s. S. 238 ff. Die Streckung der Regierung des Päḳaḥ hat zu dem falschen Synchronismus Aḥaz 1. = Päḳaḥ 17. geführt; s. S. 233. — Diese Umrechnungen sind z. T.

später als die ursprüngliche G, in der sich gelegentlich Spuren älterer und besserer Lesarten erhalten haben.

Konsequent und einheitlich ist diese Bearbeitung nie gewesen; der eine Korrektor hat seinen Ausgangspunkt in dieser, der andere in jener der überlieferten Zahlen genommen. Insofern mag man mit Begrich von verschiedenen ‚Systemen' der Zahlen reden. Durchdachte Systeme in seinem Sinne sind sie aber nicht, sondern nur streckenweise durchgeführte ‚Berichtigungsversuche' späterer Redaktoren. — Und wie wir gesehen haben, werden auch rein zufällige Textbeschädigungen eine größere Rolle bei dem Zustandekommen vieler der überlieferten Angaben gespielt haben, als Begrich zugibt (s. S. 231, 239, 244, 245, 246, 253 f., 254, 260, 261, 262, 263, 267 f.).

Stellenregister.

Inhalt.

Les Etudes historiques et géographiques sur la Perse depuis 1900.

Par

V. Minorsky, Paris.

Le magnifique édifice du Grundriß der iranischen Philologie, érigé par les mains de tant de savants illustres, est un point de départ commode pour un bref aperçu des résultats acquis et des recherches souhaitables dans le domaine des études historiques et géographiques persanes.

Pendant ces 30 dernières années les progrès les plus appréciables ont été réalisés dans la linguistique et peut-être dans l'étude des religions iraniennes. Mais même dans le domaine intentionnellement limité qui nous intéresse, l'avance n'est pas négligeable, bien que les évènements aient momentanément rompu la continuité de l'effort coordonné du monde orientaliste.

La partie du Grundriß consacrée à la Perse préislamique comprend 155 pages, tandis que l'histoire de la Perse musulmane y est traitée en 51 pages. En 1900 cette disproportion reflétait sûrement l'état de nos connaissances sur ces deux époques respectives, mais nous allons voir qu'elle est moins valable pour 1931.

I.

Grâce au dépouillement complet des sources grecques et latines, l'histoire des Achéménides avait été suffisamment connue même avant la découverte des sources indigènes. Le déchiffrement des inscriptions cunéiformes, quelque précieux qu'il fût pour confirmer et compléter les données des auteurs classiques, n'a pas révolutionné la conception générale de l'histoire des Achéménides.

Pour l'époque parthe qui a duré 500 ans environ nous continuons à dépendre des sources classiques et de la numismatique.

De même pour les Sasanides, avec cet avantage que les sources chrétiennes étaient connues depuis longtemps, et que depuis 1879 Nöldeke dans sa traduction de Ṭabarī avait rendu accessibles aux historiens les précieuses données du plus complet des historiens arabes.

Depuis 1900 c'est surtout l'histoire de la Perse préiranienne qui a bénéficié de nouvelles découvertes de textes cunéiformes. Grâce à ces matériaux des points de repère ont été fixés dans l'histoire de l'Elam qu'il n'est que juste d'incorporer à l'histoire de la Perse, vu le rôle de ce grand centre dans la formation de la culture achéménide.

La publication de la Relation de la 8e campagne de Sargon par M. Thureau-Dangin (1912) a permis d'entrevoir la situation politique qui existait en 714 avant J.-C. dans le bassin du lac d'Urmiya.

Récemment (depuis 1930!) la découverte des bronzes du Luristan nous a fait soupçonner l'existence d'un autre centre culturel au nord de l'Elam, mais malheureusement l'histoire de ce berceau du peuple Kassite ne s'appuie encore pas sur des documents écrits.

Pour l'époque achéménide la découverte la plus importante est celle de la charte du palais de Darius à Suse. Ce document édité par le Père Scheil a jeté une lumière éclatante sur la variété des sources auxquelles l'art persan ancien avait puisé.

Les synthèses spéciales de l'histoire achéménide ont été publiées postérieurement au Grundriß par le Tchèque Prašek (1906) et par l'Américain Rogers (1929). Ce sont des travaux très honnêtes et judicieux, mais qui ne frappent pas par l'originalité de leurs idées.

Notre connaissance des faits historiques de l'époque parthe reste toujours stationnaire mais les brouillards commencent à se dissiper : nous entrevoyons maintenant le rôle culturel du dialecte arsacide et connaissons une série de monuments parthes situés surtout en Mésopotamie. Très importante a été la découverte à Aurāmān, dans le Kurdistan persan, de trois parchemins de contenu juridique

et contractuel qui ont fourni un nombre de détails sur la vie au I[er] siècle avant notre ère. La découverte a été faite par le docteur kurde Saʿīd khan, les deux documents en grec ont été magistralement édités par le prof. Minns (1915) et l'explication la plus récente (1923) des documents pahlavis appartient à H. S. Nyberg.

D'une importance similaire pour l'époque des Sasanides a été la publication par Herzfeld (1924) de la grande inscription de Paikuli. Malgré les lacunes et mutilations du texte, l'éditeur en a tiré des précisions intéressantes sur l'histoire des premiers rois de la maison de Sāsān. Parmi les textes musulmans intéressants pour l'époque sasanide il faut relever le Kitāb al-ghurar de Thaʿālibī publié par Zotenberg en 1900, la Nihāyat al-irab analysée par E. G. Browne dans le J. R. A. S., 1900, et la partie correspondante du Fārs-nāma (voir plus bas).

Les nombreux articles d'Inostrantsev, l'Empire des Sasanides de A. Christensen (1907) et un article de F. Gabrielli (1928) traitent surtout des institutions et des coutumes du royaume moyen-persan, mais dans son travail plus récent, Le règne du roi Kāwādh et le communisme mazdakite (1925), M. Christensen a donné un exemple remarquable de méthode critique, en utilisant la totalité des sources accessibles pour élucider un épisode particulièrement mouvementé et controversé.

La numismatique, on le sait, joue un rôle important dans les études sasanides. Récemment M. Furdonjee Paruck a publié un catalogue revisé des monnaies sasanides (1924). Très bien imprimé, ce travail, selon l'opinion des spécialistes, est toutefois loin d'épuiser le sujet. D'autre part R. Vasmer dans son Sasanian coins a donné (1928) une description très détaillée et pénétrante des nouvelles acquisitions du cabinet des médailles de l'Ermitage.

Le travail de M. Huart, La Perse antique (1925), qui traite des royaumes achéménide, parthe et sasanide, popularise surtout les données du Grundriß. L'âge avancé de son auteur († 1926) explique quelque fléchissement dans les détails, mais ce livre destiné au grand public a une forme assez attrayante et ne se borne pas à

l'histoire politique des rois. Une bibliographie nourrie ajoute à ses mérites.

II.

Nous étudierons plus en détail ce qui a été fait depuis 1900 pour l'histoire de la Perse islamique. Déjà la publication des catalogues des grandes collections de manuscrits persans, et en premier lieu du travail classique de Rieu, avait montré qu'à côté de la poésie, la prose occupait dans la littérature persane une place très importante et honorable. Toutefois ce déplacement de notre point de vue ne s'est justifié avec évidence qu'après la publication des textes de prose importants. Ce travail commencé avant 1900 par Charles Schefer a été continué après cette date avec des méthodes encore plus sûres et des moyens plus vastes par le regretté E. G. Browne et le groupe de ses amis et disciples. Leurs travaux et éditions sont paru surtout dans la série de Gibb Memorial, le monument le plus magnifique qu'une mère ait pu ériger à la mémoire de son fils orientaliste. D'autres textes persans importants ont paru après 1900 dans les éditions de la maison Brill, dans les séries et revues orientalistes françaises et russes.

Comme travail de fond traitant de toutes les époques de l'histoire de la Perse il faut tout d'abord nommer les quatre volumes de la Literary History of Persia de E. G. Browne qui constitue un véritable évènement dans le domaine de l'historiographie persane. Les inégalités de cet opus magnum sont évidentes, surtout dans les deux derniers volumes basés principalement sur les livres et les documents de la bibliothèque personnelle de l'auteur. Il ne faut pas non plus oublier que la Literary History est en première ligne l'histoire de la littérature persane et que l'histoire politique n'y forme qu'une toile de fond. Mais l'important est que le travail est essentiellement de première main et qu'il est appuyé sur les nombreuses études monographiques de l'auteur, et sur un dépouillement minutieux d'une foule de livres en langues orientales. La Literary History n'est aucunement une compilation impersonnelle ; on y sent partout l'esprit ouvert et libéral de l'auteur, plein de sympathie pour son sujet. Browne juge et apprécie autant qu'il fait connaître de choses inédites.

A History of Persia de Sir Percy Sykes (première édition 1915, troisième édition 1930) traite l'histoire de la Perse depuis l'époque préhistorique, ayant surtout en vue les évènements politiques. Comme livre populaire ce travail a des mérites incontestables. Le volume II, surtout à partir du XVII[e] siècle lorsque les sources européennes deviennent abondantes, contient des détails intéressants. La conception générale reflète sans doute les opinions des hauts milieux militaires et administratifs auxquels appartient l'auteur, mais on y sent indubitablement une très bonne connaissance personnelle des régions méridionales et orientales de la Perse.

Quant aux travaux de détail nous les examinerons par époques historiques.

Pour la période qui va de la conquête arabe aux invasions turques il faut nommer en premier lieu les excellents essais de Wellhausen sur la conquête de la Perse, sur les rivalités des tribus arabes au Khorasan et sur la chute des Umaiyades. A la même époque arabe appartient la pénétrante étude critique de Vasmer sur la conquête du Tabaristan sous le calife Manṣūr, parue dans Islamica en 1927.

Dans son travail magistral, portant le titre mal approprié de Turkestan à l'époque des Mongols, Barthold a exposé l'histoire des provinces orientales de la Perse à l'époque de la renaissance persane et sous la domination turque. Ce travail, qui grâce à H. A. R. Gibb et Sir D. Ross a été rendu accessible au grand public en traduction anglaise, est surtout important comme exemple d'une méthode sûre basée sur l'étude minutieuse de la totalité des sources arabes et persanes. Très importants sont les aperçus de Barthold sur l'historiographie musulmane qu'on trouve aussi bien dans son Turkestan que dans son petit livre Iran, publié à Taškend (1926) et récemment traduit en persan. Pour l'époque de la renaissance persane on peut aussi mentionner l'essai de Barthold sur les Ṣaffārides (publié dans la Festschrift Nöldeke). C'est une erreur que de représenter le grand maître disparu († 1930) comme historien des Turcs par excellence : dans l'immense œuvre de Barthold l'Iran et l'Islam occupent une place honorable.

Récemment M. Muḥammad Nāẓim, complétant les extraits de Gardīzī édités par Barthold, a publié (Berlin 1928) environ un tiers du texte de cet historien qui est la principale autorité pour l'histoire du Khorasan au temps des Sāmānides. Le même savant indien, formé à Cambridge, vient de publier une sobre et excellente étude sur Maḥmūd de Ghazna (1931) dans laquelle il analyse les sources et donne un aperçu des dynasties contemporaines, telles que les Sāmānides, les Farīghūnides et les Būyides.

Pour l'étude de cette dernière dynastie le texte d'Ibn Miskawaihi et de ses continuateurs est d'une importance capitale. Grâce à H. F. Amedroz († 1917) et au prof. Margoliouth nous possédons maintenant tant l'original de cette histoire, que son excellente traduction. M. Amedroz dans une série d'articles publiés dans le J. R. A. S., Der Islam et la Numismatic Chronicle, et qui sont des chefs-d'œuvre de précision, a traité les questions isolées de l'époque būyide. Le Fārs-nāma édité par MM. Le Strange et Nicholson contient des données importantes sur les derniers temps des Būyides. Dans une communication récemment faite à la Société des Études Iraniennes j'ai essayé de montrer l'importance de « l'intermède iranien », que représente, à la veille de nouvelles invasions, le règne des Būyides.

En général des progrès très considérables ont été réalisés dans la connaissance de l'histoire du Xe et du XIe siècles grâce à plusieurs savants qui ont consacrés des études spéciales aux petites dynasties locales.

Tels sont les travaux de C. Huart sur les Musāfarides de l'Āzarbāidjān (1922), sur les Banū-ʿAnnāz de Zagros (1922) et sur les Ziyārides du Gurgān (1922), qui appartiennent aux meilleures productions de ce grand travailleur. Sir D. Ross, dont on connaît le vaste clavier de spécialités, a proposé des hypothèses nouvelles sur la généalogie des trois dynasties de la Perse septentrionale : les Musāfarides, les Ziyārides et les Šaddādides. R. Vasmer a donné une excellente étude sur les monnaies des Sādjides (1927) et a tenté de revoir la généalogie des Djastānides et des Sallārides (Islamica, 1927). C'est sur la même époque que s'est penché le savant persan Sayyid

Aḥmad Kasravī, qui dans les trois fascicules de ses Pādšāhān-i gumnām (« The forgotten rulers », Téhéran 1929-1930) s'est montré un savant averti, connaissant excellemment les sources musulmanes et même arméniennes, et animé d'un esprit critique moderne. Par rapport à ses devanciers, Kasravī fait grandement progresser la connaissance de l'histoire de la Perse du Nord-Ouest, si obscure jusqu'à ces derniers temps.

Pour l'époque seldjuke le Rāḥat al-ṣudūr, admirablement édité dans le Gibb Memorial par Muḥammad Iqbāl, verse une lumière nouvelle sur le règne des derniers représentants de la dynastie. Une étude critique du Rāḥat al-ṣudūr appartenant à la plume du prof. Houtsma, ce vénérable initiateur des études seldjukes, a paru dans le volume III des Acta Orientalia. M. Houtsma y donne aussi des précisions importantes sur la chronique connue sous le nom de Zubdat al-tavārīkh dont l'édition est depuis longtemps envisagée par M. Süssheim qui en a publié les Prolégomènes (1911).

L'époque mongole, comme on le sait, est la plus favorisée au point de vue de l'historiographie. La domination des ilkhāns mongols en Perse a été étudiée par d'Ohsson, par Hammer, et par Howorth, mais la publication des originaux des sources utilisées par eux ne manquera pas de révéler de nouveaux détails dont maintenant nous serons mieux à même d'apprécier la portée. D'une importance capitale a été la publication du Tārīkh-i Djahān-gušāy de Djuvainī entreprise par le grand érudit persan Mīrzā Muḥammad khān Qazvīnī. Les deux premiers volumes ont déjà vu le jour dans le Gibb Memorial en 1912 et 1916. Du volume III, traitant de la destruction des Ismā'iliens, une dizaine de feuilles est déjà imprimée et on espère que le savant éditeur pourra bientôt achever le travail qui a occupé tant d'années de sa vie et que lui seul peut mener à bonne fin. Les cadres de la présente communication ne permettent pas d'énumérer les nombreux et excellents travaux de Muḥammad khān qui se rapportent plus spécialement à la philologie et à la littérature. Pour relever ses mérites dans le domaine historique, je me bornerai à mentionner les innombrables « excursus » et introductions historiques

dont il fait accompagner tous ses livres. On a récemment publié à Téhéran (1308/1929) un ouvrage très curieux ayant pour titre Nafthat al-maṣdūr, « Le souffle du poitrinaire », et contenant l'autobiographie de Nūr al-dīn Zaidarī, secrétaire et compagnon fidèle du Khwārazm-šāh Djalāl al-dīn. Dans une brochure analysant cet ouvrage, Muḥammad khān Qazvīnī, par une série de considérations irréfutables, a identifié ce Nūr al-dīn à Muḥammad Nasawi, auteur de la Sīrat Djalāl al-dīn Mangburnī, éditée par Houdas.

Un fatum continue à peser sur la publication d'un autre grand historien persan Rašīd al-dīn. Quatremère (1836) avait donné une édition remarquable de la partie relative au règne de Hulagu et à la destruction du khalifat. Bérézine avait publié (1858-1888) la partie importante concernant les tribus mongoles et la vie de Čingiz khān mais ces volumes sont actuellement si rares que E. G. Browne paraît même en avoir ignoré l'existence. M. Blochet avait entrepris de publier l'histoire des successeurs de Čingiz khān mais un seul volume (sans index) a vu le jour dans le Gibb Memorial et l'édition paraît malheureusement avoir été interrompue. La partie très intéressante contenant le règne de Ghazan khān reste inédite. Dans son Introduction à l'histoire des Mongols (1910) M. Blochet a publié quelques extraits de l'Histoire d'Uldjaitu de Abu-l' Qāsim al-Qāšāni, mais les pages choisies traitent seulement de la controverse de l'auteur avec Rašid al-dīn qu'il accuse de plagiat.

Dans le Gibb Memorial également a paru la reproduction phototypique de l'important Tārīkh-i Guzīda de Ḥamdullāh Mustaufī. Malheureusement le manuscrit choisi, bien qu'assez ancien, a été copié assez négligemment. Toutefois l'analyse du contenu et un excellent index compilé par le prof. Nicholson rendent cette édition indispensable à tout chercheur.

Aux résumés déjà existants de l'époque mongole il faut ajouter le volume III de la Literary History de E. G. Browne, et l'Index (1927) de la History of the Mongols de Sir H. Howorth, qui va faciliter l'usage de cette grande compilation (1876-1888) bourrée de détails intéressants. En général les progrès réalisés dans l'étude de

l'époque mongole sont hors de proportion avec autres parties de l'histoire persane.

On doit à L. Zimine († 1920) l'édition (1915) du Journal de la campagne de l'Inde de Ghiyāth al-dīn ʿAli qui a été la source de l'histoire officielle de Tīmūr portant le titre de Zafar-nāma.

Sur l'époque des successeurs de Tīmūr L. Bouvat a publié un livre (1927) et un article étendu dans le Journal Asiatique (1926). Ces travaux studieux ne se proposent certainement pas d'épuiser le vaste sujet. Un critique de l'Orientalistische Literatur-Zeitung (1929, juin) demande même si nos moyens actuels sont en général suffisants pour l'étude de l'époque timuride. Ce savant paraît ignorer les travaux de Barthold sur Ulugh-beg et Mīr ʿAlī Šīr Navā'ī, qui, pareillement à son Turkestan, restent des modèles de méthode pour les historiens à venir.

Les époques plus récentes ont rarement attiré l'attention des orientalistes. Le volume IV de la Literary History de E. G. Browne forme une exception notable. Le même savant, d'après un manuscrit de sa collection, a publié la généalogie de la dynastie safavide Silsilat al-nasab, de Shaikh Ḥasan fils de Shaikh Abdāl, intéressante, mais moins peut-être que la biographie des Shaikhs d'Ardabil, Ṣafvat al-ṣafā, lithographiée à Bombay en 1911. Le substantiel article de W. Caskel sur les Sayyids Mušaʿšaʿ de Ḥawīza (Islamica, 1929) étudie le sort d'une petite dynastie contemporaine des Safavides. La maison Geuthner vient d'annoncer la biographie de Šāh ʿAbbās par le consul de France M. Bellan qui a certainement dû utiliser les sources persanes.

Pour l'histoire du XVIIIe siècle on ne peut signaler que l'article du prof. Schmidt (de Taškand) sur la tentative faite par Nādir-šāh de réunir les rites sunnite et šīʿite.

En ce qui concerne le XIXe siècle de nouveaux textes ont été édités seulement sur le mouvement bābide et bahā'ī. Tels sont le Tārīkh-i sayyāḥ et le Tārīkh-i djadīd, publiés par Browne, tel est al-Kawākib al-durriya de ʿAbd al-Husain Āvāra publié au Caire en 1924 (en persan et en traduction arabe).

Plusieurs livres en langues européennes ont été publiés sur la révolution persane, mais le travail principal Tārīkh-i bīdārī-yi Īrānīyān, par Mīrzā Muḥammad Nāẓim al-Islām Kirmānī († 1330/1912), paraît être introuvable actuellement, et seule A History of the Persian Revolution de E. G. Browne, bien qu'écrite au moment où l'enthousiasme de l'auteur pour les évènements de 1905-1907 était au zénith, garde sa valeur documentaire en tant que reflétant les opinions des Persans.

L'avènement de Riḍa šāh Pahlavi a trouvé ses annalistes en Naubakht, auteur de Šāhinšāh-i Pahlavi et en ʿAbdullāh khān Amīr Tahmāspī qui a publié une collection de documents sur les premières années du nouveau règne.

III.

On voit que l'intérêt principal des historiens s'est porté vers les époques antérieures à 1400. Or il serait souhaitable que ces recherches fussent balancées par des études consacrées aux périodes plus récentes. On voudrait voir publié l'important et rare travail de Ḥāfiẓ Abrū auquel Barthold avait consacré une étude détaillée. Du Maṭlaʿ al-saʿdain de ʿAbd al-razzāq Samarqandī, on n'a également que le commencement dans la traduction de Quatremère. De toute façon le travail de Ḥāfiẓ Abrū comme la source de ʿAbd al-razzāq mériterait d'être publié en premier lieu.

L'époque de la domination des Turkomans au XVe siècle est extrêmement peu connue bien qu'elle cache les origines du mouvement Safavide. Même des analyses de l'histoire des Qaraqoyunlu (Tārīkh al-Turkmāniyya) dont l'exemplaire unique est conservé à l'India Office et de l'histoire de Sultān Yaʿqūb Aq-qoyunlu, dont il y a des exemplaires à Paris et à Constantinople, contribueraient considérablement à notre connaissance du XVe siècle.

D'une extrême importance serait un index et une analyse du Tārīkh-i ʿĀlam-Ārā, cette mine d'infirmation sur l'époque de Šāh ʿAbbās I. Le travail a été abordé par une élève de Sir D. Ross et il faudrait lui souhaiter le succès complet dans cette tâche considérable. Mais à côté du ʿĀlam-Ārā, lithographié à Téhéran en 1896, il existe d'autres histoires des Safavides très importantes, telles que

l'histoire du très long et important règne du Šāh Tahmāsp (Aḥsan al-tavārīkh par Ḥasan Rūmlū), les histoires de ʿAbbās II, etc.

La traduction de l'Histoire de Nādir par Sir William Jones est entièrement périmée. La pompeuse histoire de Karīm khān Zand (Gītī gushā) mériterait un dépouillement détaillé.

Pour les premiers Qajars on a la traduction du Ma'āthir-i Sulṭāniya par Sir Harford J. Brydges qui garde son importance, mais à partir de Nāṣir al-din šāh les sources persanes n'ont pas été systématiquement exploïtées.

On rencontre plus de difficultés encore pour les temps récents où il n'est possible de suivre les évènements qu'à travers les journaux persans, mais il est douteux que des collections complètes de ces feuilles existent même à Téhéran.

Parallèlement avec les études historiques sur les époques postérieures à 1400 on souhaiterait l'étude et l'édition des histoires locales. Dans ce domaine beaucoup a été fait déjà. Telle est l'excellente série de textes relatifs aux provinces Caspiennes éditée par Dorn et à laquelle est venue s'ajouter maintenant la traduction abrégée du Tārīkh-i Ṭabaristān d'Ibn Isfandiyār par E. G. Browne et le texte du Tārīkh-i Gīlān-u-Dailamistān de Ẓahīr al-dīn publié à Rašt par H. Rabino. A ce dernier auteur on doit aussi plusieurs articles sur les dynasties des provinces Caspiennes. La célèbre histoire des Kurdes de Šaraf al-dīn publiée par Véliaminov-Zernov en 1860 a été réimprimée au Caire en 1929. B. Nikitine a dépouillé l'histoire des wālis kurdes de la province Ardalān (1922), ainsi que la chronique des Afšārs d'Urmiya (Journal Asiatique, 1929). Le très important Tārīkh-i aḥwāli Iṣfahān a été résumé dans le J. R. A. S. (1901) par E. G. Browne et maintenant S. Dedering a publié la première partie du Dhikr akhbār Iṣbahān de Abu Nuʿaim Aḥmad al-Iṣbahānī (1931), où, à côté des biographies des théologiens nés dans cette ville, on trouve quelques données historiques et géographiques. La Tadhkira-yi Šuštar a vu le jour dans la Bibliotheca Indica (1914-1924), etc.

Les travaux de cette catégorie sont très curieux car le plus souvent ils sont inspirés par l'amour désintéressé des auteurs pour

leur petite patrie. Barthold dans l'Encyclopédie de l'Islam a attiré l'attention des savants sur le Tārīkh-i Baihaq, importante pour l'histoire du Khorasan. Très désirable serait également l'édition de l'Histoire du Sistan, écrite vers 700/1300[1], ou de l'autre histoire de la même région (Iḥyā al-mulūk, écrite en 1028/1618); on connaît le grand intérêt que présente cette région de culture ancienne, où une dynastie locale, qui se réclamait avec orgueil des origines Kayānides (!), s'est maintenue jusqu'en 1838.

Tels sont en lignes très générales les desiderata en ce qui concerne les publications. Toutefois il faut avouer que les méthodes mêmes des historiens du monde iranien sont encore loin d'avoir atteint le niveau des autres branches de l'historiographie contemporaine. L'état de nos sources y entre certainement pour beaucoup. Même la suite des évènements extérieurs s'établit avec difficulté. Tout récemment il m'a fallu feuilleter plusieurs centaines de pages de l'histoire de Šāh ʿAbbās pour élucider la date exacte d'un évènement aussi important que le transfert de la capitale de la Perse à Isfahān. A ce point de vue l'Encyclopédie de l'Islam avec ses études monographiques est appelée à jouer un rôle stimulant, mais en général tous les travaux de déblaiement seront les bienvenus.

Le côté économique, et en général sociologique, des évènements nous échappe encore. Les faits religieux nous sont assez bien connus, mais il est à espérer qu'un sociologue averti saura rattacher les faits religieux à la vie de la société persane. Pour les faits économiques Barthold a tenté d'utiliser les données de Ḥamdullāh Mustaufī sur les impôts de l'époque mongole, et une étude de Zeki Validi, publiée en turc en 1930, Moġollar devrinde Anadolunun iktisadi vaziyeti, bien que traitant de la situation en Asie Mineure, nous donne l'espoir de trouver des points d'appui parallèles pour une étude historique de l'économie persane.

---

[1] Il paraît que cet ouvrage a été préparé pour la presse par un savant persan à Téhéran

IV.

Il nous reste à parler de la géographie, complément de l'histoire, qui permet de projeter les évènements dans l'espace.

Pour ce qui est de la topographie de la Perse, l'exploration du pays dans ses lignes générales réserve peu de surprises, mais laisse beaucoup à faire dans le détail. Il est impossible d'énumérer ici toutes les explorations de quelque importance accomplies dernièrement par des voyageurs isolés : tels sont les travaux de Morgan sur la Perse occidentale, les nombreux itinéraires de Sir Percy Sykes, le voyage de Sven Hedin à travers le désert central, plusieurs expéditions de l'ornithologiste russe Zaroudnyi à travers la Perse orientale, les travaux importants de Tate au Sīstan, les levés de A. F. Stahl dans les provinces Caspiennes et la description de ces provinces par H. Rabino qui a également décrit les provinces de Kermanchah et du Luristan. Plus important est toutefois le fait que de grandes régions ont été systématiquement cartographiées par les géomètres anglais et russes, tant au cours de la délimitation turco-persane que pendant la guerre. Leurs levés forment une base solide pour les recherches géographiques ultérieures comme pour le contrôle des données de la géographie historique.

En ce qui concerne cette dernière, depuis 1900 on ne saurait signaler rien de semblable aux révélations qu'ont été les éditions de l'original de Yāqūt ou des huit volumes de la Biblioteca geographorum arabicorum de Goeje. Toutefois des progrès énormes ont été réalisés dans la connaissance de la géographie historique de la Perse grâce aux travaux de plusieurs savants remarquables.

Pour la géographie ancienne et médiévale de la Perse les travaux de Markwart († 1930) on fait époque. Les œuvres où a culminé son activité scientifique se placent après la publication du Grundriß. Dans ce bref aperçu, il est impossible d'énumérer les détails que le grand savant prématurément disparu a illuminés par la confrontation d'une masse prodigieuse de sources classiques et orientales. L'œuvre de Markwart a consisté à remuer et à cribler une multitude de

matériaux, à scruter les recoins les plus sombres, à évoquer des visions de frontières changeantes, de contacts des peuples et d'interférences des civilisations. Markwart n'a pas essayé de reconstituer de grands blocs d'histoire mais ses innombrables « excursus » ont élaboré les détails et permettront d'accéder à la grande synthèse finale. Le style de Markwart est loin d'être des plus faciles, mais l'aspect rébarbatif de ses œuvres s'explique surtout par la complexité et la richesse de sa pensée.

Récemment Herzfeld dans ses Archäologische Mitteilungen aus Iran a proposé des hypothèses intéressantes sur la géographie avestique.

Pour la géographie des temps musulmans on peut tout d'abord mentionner le livre mince mais lucide de Barthold Aperçu historico-géographique de l'Iran (1903) basé sur une étude approfondie des sources arabes et persanes. Dans son Turkestan et dans sa remarquable Histoire de l'irrigation au Turkestan (1914) Barthold a traité bien des questions relatives à la géographie de l'Iran oriental.

Mais ce sont surtout deux savants, que nous sommes heureux de voir parmi nos contemporains, qui ont bien mérité de la géographie historique persane : M. Le Strange et le prof. Schwarz. The lands of the eastern caliphate de M. Le Strange (1905) qu'on vient de réimprimer (1930) est un livre clair, judicieux et admirablement disposé. A M. Le Strange nous devons l'édition et la traduction (Gibb Memorial) du très important Nuzhat al-qulūb de Ḥamdullāh Mustaufī qui est une des sources les plus sûres et directes de la connaissance de l'Empire des Ilkhans mongols. M. Le Strange a également préparé le texte du Fārs-nāma d'Ibn Balkhi, travail très curieux du commencement du XIIe siècle, que complète avantageusement l'excellent Fārs-nāma de Ḥasan Fasā'ī écrit vers la fin du siècle dernier et publié à Téhéran en 1314/1896. La publication du Fārs-nāma ancien a été assurée par le prof. Nicholson, car au cours de ses travaux M. Le Strange avait considérablement compromis sa vue. Le courage de notre confrère pourrait être rapproché seulement des exploits de certains héros de la radiologie.

Quant au prof. Schwarz, avec une patience et une persévérance vraiment bénédictines, et malgré de nombreux contretemps, il vient de mener à bonne fin (1896-1930) l'impression de la première partie de son Iran im Mittelalter qui systématise les données des auteurs arabes relatives aux provinces méridionales de la Perse. Nous croyons savoir que la deuxième partie de cette immense synthèse existe déjà en manuscrit et on souhaite qu'elle puisse voir le jour le plus tôt possible.

Parmi les textes qui ont une grande importance pour la géographie de la Perse on peut citer le Livre des Généalogies de Samʿānī († 562/1166) où le nom de chaque endroit qui a donné naissance à un homme illustre se trouve accompagné de quelques renseignements géographiques. L'édition phototypique (Gibb Memorial, 1913) en a été surveillée par le prof. Margoliouth, mais l'original est d'une écriture très fatiguante pour les yeux. Maulavī ʿAbd al-Muqtadir et Sir D. Ross dans la Bibliotheca Indica ont entrepris la publication du Haft-Iqlīm de Aḥmad Rāzī (1001/1594), également important pour la biographie et pour la géographie. Il en a paru jusqu'ici deux fascicules (1918, 1927).

La dernière nouveauté dans le même domaine est la géographie anonyme portant le titre de Ḥudūd al-ʿālam et écrite à Gūzgān, dans l'Afghanistan septentrional, en l'année 372/982. Une excellente reproduction phototypique de cet ouvrage persan, plus ancien que le Šāhnāma, vient de paraître dans les éditions de l'Académie de Léningrad (1930) avec une substantielle préface, hélas, posthume, de Barthold. Ce manuscrit unique du Ḥudūd al-ʿālam, plus connu sous le nom de « manuscrit Toumansky », est en écriture archaïque et le texte pose de nombreux problèmes philologiques et historiques. Par conséquent l'édition ne sera réellement accessible au monde savant que lorsque sa traduction complète lui sera jointe. Je suis heureux de la confiance des trustees du Gibb Memorial qui m'ont chargé de cette tâche.

En résumé, la Perse continue à poser des problèmes nouveaux qui occuperont bien des générations, mais nous pouvons être fiers

des progrès que les études iraniennes ont fait devant nos yeux, progrès auxquels ont contribué les iranisants de tous les pays. Nous pouvons attacher le plus grand espoir à la collaboration des savants persans, qui ont sur nous l'avantage de la connaissance naturelle de la langue et des coutumes de leur pays. Les travaux de Muḥammad khān Qazvīnī et de ses compatriotes plus jeunes nous laissent voir ce que ces avantages peuvent donner, lorsqu'ils sont combinés avec les méthodes critiques d'aujourd'hui.

P. S. Le présent article ne fait que reproduire la communication faite le 8 septembre 1931 au XVIIIe Congrès des Orientalistes à Leyde. Il est donc évident qu'il ne prétend aucunement à remplacer une bibliographie détaillée. Les indications sur l'histoire préislamique sont surtout et forcément très sommaires. Un oubli doit toutefois être réparé : celui des papyrus araméens trouvés par l'expédition allemande à Eléphantine et publiés en 1911 par E. Sachau. Ces documents émanent d'une garnison juive cantonnée par les Achéménides sur la frontière de Nubie (494-407 avant J.-C.). Quelques uns des fragments d'Eléphantine (planches 52, 54-56) donnent même en traduction des passages de la célèbre inscription de Bīsutūn ! Pour cette dernière il faudrait mentionner la révision complète du texte exécutée sur les lieux par L. W. King et R. C. Thomson (1907). Les premières éditions de la partie achéménide de la Geschichte des Altertums de E. Meyer datent d'avant 1900. Par contre il faudrait mentionner les chapitres respectifs de la grande Cambridge Ancient History (vol. IV, 1926, vol. VI, 1929), dus à la plume de G. B. Gray, de M. Cary et de W. W. Tarn. Pour la numismatique arsacide voir en dernier lieu le travail posthume de G. de Morgan (1927), ainsi que les deux fascicules parus de son Manuel de numismatique orientale (1922).

W. Ivanow als Berichterstatter.

Einige Worte der Abwehr und Aufklärung.

Von

Karl Hadank, Berlin-Friedrichshagen.

Auf den beiden letzten Seiten des Aufsatzes ‚Notes on the dialect of Khūr and Mihrijān‘ (A. O., vol. VIII, 1, p. 45—61) hat sich W. Ivanow mit dem Nâyinī O. Manns und meiner Darstellung in den ‚Kurdisch-Persischen Forschungen‘, Abt. III, 1 (1926), p. 117 ff. (abgekürzt K.P.F.), sowie mit dem Aufsatz von A. Querry in den ‚Mémoires de la Société de Linguistique‘, t. IX (Paris 1896), p. 110 ff., in einer Weise beschäftigt, die mich zu Richtigstellungen zwingt.

Auf die Angriffe und Übergriffe W. Ivanows habe ich folgendes zu erwidern:

(1) Auf S. 60 bezweifelt W. Ivanow die Eignung des Eingeborenen aus Nâyin, der O. Mann seine reiche Textsammlung diktiert hat: “It may be observed that Mann's single informer, from whose dictations these specimens have been written, had rather indistinct pronunciation, apparently due to some defect in his nose, as he was particularly indistinct in sounds connected with that organ. The word mī which is given as the equivalent of the LP man, I never heard, neither in Nāin, nor in Anārak. It is always mu, only a few ‘refined’ people say mịn.” Zu Anfang der folgenden Seite wiederholt W. Ivanow den Vorwurf: “The instance of mī mentioned above, is probably due to mishearing of min, mịn, as his manner of writing mī, tī, shī, for the personal suffixes of plural is due to the disappearance of the final n in the real mịn, tịn, shịn...”

An beiden Stellen verschweigt W. Ivanow, daß sich bei Querry, den er in seinem Aufsatz nicht genug in Schutz nehmen kann, S. 116 (Zeile 7) die Zeile findet: ‚مى mî pr. pers.; je, moi. P. مَن.‘ Dort hat also ein persischer Mîrzâ nach der Angabe des Mîrzâ ʿAbd ol-Hoseyn aus Nâyin in arabischen Zeichen ebenso mî geschrieben, wie es später ein Seyyid aus Nâyin O. Mann vorgesprochen hat. Ferner hat W. Ivanow unterlassen, aus Querrys Aufsatz ein Nâyinî-Wort anzuführen, bei dem ebenfalls das schließende n abgefallen ist (S. 116 M.): ‚نُوُو nôou, pain. P. نان.‘ Damit wird W. Ivanows Ansicht widerlegt, daß sich O. Mann einen Gewährsmann mit Sprachfehler ausgesucht habe. Zugleich fällt der Tadel in sich zusammen, den W. Ivanow S. 61 gegen meine Darstellung der Nâyinî-Pronomina auf S. 131 der K.P.F. gerichtet hat.

(2) Auf S. 60 schreibt W. Ivanow: "Instead of the usually ishi (perhaps eshi) Mann gives ūshī, in which the initial ū is *long*. Cases like this come from obvious mishearings, and are improbable..." Danach soll der Leser glauben, daß O. Mann für ‚er ging‘ nur Verbalformen mit dem Präfix û-, nicht aber mit î- hat. In Wirklichkeit stehen in meiner Verbtafel S. 140 *b* (Zeile 12) beide Formen: [Prät. sg.] 3. ûn íshî, ûshí; dazu kommen noch vier andere mit î- beim selben Zeitwort. û- ist also hier Ausnahme. Bei Querry steht (S. 117) ‚yshi, il est parti‘. Ebenso hat er in manchen anderen Beispielen den Präfixvokal y-, ohne ihn zu erklären, was unerläßlich war, weil er denselben Buchstaben in anderen Fällen (besonders S. 117 oben) im Sinne des jod-Konsonanten gebraucht.

(3) Gegen O. Mann bemerkt W. Ivanow (S. 60 M.): "Similarly, for the sharp, broad Nāinī o (Nóin, in which 'no' sounds exactly as the short, 'energetic,' English 'no!'), he rarely uses â, but always ā (which as rarely is really long as it is rarely really short)." Wiederum wird dem Leser vorenthalten, daß schon Querry viele Wörter mit â hat, z. B. (S. 111): âyoun, âyīn, bouche; pâlâsh, passoire; (S. 112): tâpè, bouse de vache séchée; khâz, bon, bien; khâlou, oncle maternel; khâyiè tshâl, testicules; (S. 113): dishvâr, difficile; dévât, encrier; doulâgh, fumée, und mehr als ein Dutzend weitere.

(4) Auf S. 119 M. spreche ich vom Auseinandergehen des Sprachgebrauches der Gewährsmänner Querrys und O. Manns und führe unter den betreffenden sechs Wörtern auch das vorhin genannte âyoun, âyīn ‚Mund‘ aus Querrys Liste (S. 111, Z. 9 von unten) an. W. Ivanow verteidigt Querry (den ich in diesem Falle gar nicht angegriffen habe) auf S. 61 (unten): ‚äyoun, äyin is correct.‘ So entstellt W. Ivanow die Wörter Querrys, und diese falsche Wiedergabe von âyoun, âyīn hat zur Folge, daß dem Leser auch hier das Vorkommen vieler Formen mit â bei Querry verborgen bleibt.

(5) Im letzten Abschnitt auf S. 61 will W. Ivanow zeigen, daß ich in meiner Kritik Querrys in den meisten Fällen unrecht habe. Dabei werden wieder Zitate entstellt. “His gēndūm is certainly a misspelling of gandum, which is not Näinī, but LP.” Dagegen steht an zwei Stellen der K. P. F., S. 118 (oben) und S. 151 *b*, gêndúm (also mit kurzem u). Demnach begeht W. Ivanow eine fehlerhafte Schreibung.

(6) Auf S. 61 M. behauptet W. Ivanow: “The form eyus (from LP istädan) is as correct as ivīs (or iwez), but neither of them mean ‘lauf,’ but ‘start,’ ‘rise.’” Dagegen bemerke ich, daß bei mir S. 118 (oben) nicht ivīs, sondern îvis steht. Wieder muß man sich wundern, daß sich W. Ivanow hier nicht gegen Querry wendet, den ich zitiere. Der Franzose schreibt S. 118: ‚ایوس éyous. P. بدو cours!‘

(7) W. Ivanow fährt fort: “The forms khovartim, &c. are probably an instance of rendering the really long o, khoortim.” Wenn dies Querry gemeint hätte, dann hätte er es unzweideutig ausgedrückt. W. Ivanows Versuch einer Umdeutung der beiden Silben ova in ein langes o ist eine Gewaltsamkeit.

(8) Wie das unter (4) erwähnte ‚äyoun‘, ‚äyin‘ — womit Querrys âyoun, âyīn unrichtig wiedergegeben wird — bezeichnet W. Ivanow in derselben Zeile auch bene als ‚correct‘. Auch diese Schreibung ist ungenau. Querry hat S. 111 (unten) ‚bènè, arbre‘. W. Ivanow nimmt also keine Rücksicht auf die Qualität des französischen è [das ist ä nach unserer Umschrift; und auch W. Ivanow

selbst bedient sich, wie wir soeben sahen, beim Worte äyoun — allerdings unberechtigterweise — des Buchstabens ä].

(9) Eine Sîvändî-Form, auf die sich W. Ivanow S. 61 (Z. 7 v. u.) beruft, beweist nichts für das Nâyinî.

(10) "bèrmèbè is not impossible... Khouk is quite possible, deyim also." So spricht nur jemand, der sich bloß an sein Gedächtnis hält, statt an zuverlässige Aufzeichnungen.

Note on the Buddha's *jālalakṣaṇa.*

By

Sten Konow, Oslo.

In an ingenious paper,[1] Stutterheim has tried to show that the explanation of the *jālalakṣaṇa,* one of the characteristic marks of the Buddha characterizing him as a *mahāpuruṣa,* a superman, which was propounded by Foucher[2] must be modified. According to the distinguished French scholar the *jāla* originally signified the lines on the palms of the hands and the soles of the feet, which play a rôle in palmistry. Later on, however, and notably among the Buddhists of Central Asia, the *jāla* was understood to be a web or a membrane connecting the fingers and toes, i.e. the Buddha was pterodactylous and palmiped. This conception, which has usually been shared by European scholars, is, however, we are told, due to a misunderstanding of a technical device of the old Buddhist sculptors of Gandhāra, who did not venture to leave the fingers without support, because they would too easily be broken, on account of the friability of the stone. They left the schist behind, as a support, and this device led to the later misunderstanding of the *jālalakṣaṇa.*

Stutterheim does not accept this view, and thinks that the misinterpretation is due to modern archæologists. In order to explain what was meant with the *jālalakṣaṇa* he examines a well-known stanza occurring in the Śakuntalā. When King Duṣyanta sees Bharata extending his hand to seize what one of the female ascetics offers him to play with, the king notices on his hand the marks of a future emperor:

---

[1] A. O., vii, 232 ff.

[2] L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra, ii, 306 ff.

pralobhyavastupraṇayaprasārito vibhāti jālagrathitaṅguliḥ karaḥ |
alakṣyapatrāntaraṃ iddharāgayā navoṣasā bhinnam ivaikapaṅkajam |

Stutterheim thinks that there is here an unmistakable reference to the rosy light seen between the fingers when they are held together up against the light.

The subject has subsequently been dealt with by Jitendra Nath Banerjea[1] and Ananda Cosmaraswamy.[2] The former mainly agrees with Foucher, the latter accepts Stutterheim's interpretation, with Buddhaghosa's qualification, that the fingers were all " of one measure."

Among our leading authorities there is accordingly a consensus of opinion to the effect that the old popular conception of webbed fingers is due to misunderstanding, and it may seem presumptuous for one who is not an expert in Indian and Buddhist art to take a different view. There are, however, some small details which make me think that it may have happened in this case, as it so often happens to all of us, that we are apt to rely too much on deductions drawn from the branch of research in which we are specially interested.

The lakṣaṇas of the superman have certainly been described and classified by people of learning and erudition. There cannot, however, be any doubt that the notion of such lakṣaṇas partly has its base in folklore, and a popular interpretation which the scholar condemns can often be considerably older than the more rational explanation which he substitutes. Thus I have personally no doubt that the Buddha's *uṣṇīṣā* is exactly the same thing which I heard about and believed in as a child, that some people are born with a " hood of victory," a certain sign of future greatness. And the background of this conception is well known.

I have the feeling that the *jālalakṣaṇa* is of a similar kind, based on a popular conception that people may be born with webbed fingers when something great is in store for them. And it seems to me as if certain indications point to this conclusion.

---

[1] Indian Historical Quarterly, vi, 717 ff.

[2] ibid., vii, 365 f.

In the stanza quoted by Stutterheim the comparison seems to be between the hand where the fingers are connected by a web and a lotus where the interstices between the petals cannot be seen, i.e. we are led to think of webbed fingers.

Then we have the Sanskrit word *jālapāda*, which is used, e.g. Manu v. 13, about certain acquatic birds, and here there can hardly be the question of anything else than web-footedness.

And finally we have the terms used about the *jālalakṣaṇa* itself and their explanation by the commentators. Thus Aśvaghoṣa in the Buddhacarita speaks of *jālavanaddhāṅgulipāṇipāda*, i, 65, and *sujātajālāvatatāṅgulī caraṇau*, viii, 55, and these terms and others mentioned by Banerjea lead us to think of webbed fingers. The same is the case with *jālavanta* used to characterize the Buddha's hand in the commentary to the Vimānavatthu, lxxxi, 16.

Even Buddhaghosa's interpretation of the term *jālahatthapāda* shows that this explanation was well known in his time. For when he says that we must not think of one who had the intervals between the digits connected by a membrane (*cammena parinaddhaṅgulantara*), that shows that at least some people thought so, and it is by no means possible to prove that this belief was due to a misunderstanding of artistic devices. Buddhaghosa's reason for disallowing this interpretation, that a *phaṇahatthaka* is even debarred from *pabbajjā*, does not prove anything, or, at the utmost, that monastic conventions necessitated another interpretation of the *lakṣaṇa* than what naturally presented itself.

I shall add another commentary to the term, though it takes us just to Central Asia, where Foucher thinks that the misunderstanding was most likely to arise.

Among the Buddhist texts published by Leumann in Buddhistische Literatur, nordarisch und deutsch. I. Nebenstücke. Leipzig 1920, we find, on pp. 118 f., a fragmentary leaf, numbered 611, where the *mahāpuruṣalakṣaṇas* are mentioned and explained. Here we read: *tcamna jālahastapādatau mahāpuruṣalakṣaṇu byehi*, wherewith he obtains the superman characteristic *jālahastapādatā*. There-

after follows the explanation: *haṃdrri haṃguṣṭe jāla*. The word *haṃdrri* occurs in the same publication, p. 158 [5], in *ttiña haṃdri vya*, in this interstice, and *haṃguṣṭe* is used to explain the *dīrghāṅgulitā*, which is translated *bulysa* (wrongly restored as *balysa*) *haṃguṣṭe*, long fingers. *Haṃguṣṭa* is consequently the same word which also occurs in the form *aṅguṣṭa*, Avestan *angušta*, finger, toe. The Saka translation of *jālahastapādatā* must accordingly be rendered: between the digits are nets.

It seems to me that we must draw the inference from a comparison of the Saka explanation and the interpretation disallowed by Buddhaghosa that the traditional conception of the *jālalaksaṇa* was that of webbed fingers. And it seems probable that we have to do with ancient folklore, which had not, from the beginning, anything to do with Buddhism and the Buddha, and which was, at a comparatively early date, recast and interpreted in a new way by the learned leaders of Buddhist thought, mainly because the underlying idea was lost sight of or was found to be at variance with later monastic conventions.

New books sent to the editor.

Léopold de Saussure, Les Origines de l'Astronomie chinoise. Nouvelle Édition photomécanique. Paris 1930. Librairie orientale et américaine, Maisonneuve Frères, Éditeurs. (150 frs.)

Léopold de Saussure (born 1866), a member of an illustrious Swiss family of scholars, served in the French Navy, and in the course of his career having been stationed in the Far East, he took up the study of Oriental languages. An early retirement, at the age of 33, gave him an opportunity to continue those studies, and possessing the unusual combination of astronomical and linguistic qualifications, it was natural that he should have been attracted to the vexed problem of early Chinese astronomy. Many of his studies were published by Ed. Chavannes in the T'oung Pao, and the present book is a posthumous photographic edition (de Saussure died in 1926) of those articles, to which a Preface has been written by Gabriël Ferrand.

De Saussure harks back to the older conceptions of Gaubil and Biot, and rejects the critical work of men like Chalmers and Legge. Referring to the famous chapter of the Shu-ching, he writes (p. 1): "Un vent de folie semble avoir soufflé sur la discussion des fameuses « Instructions de Yao »." He comes to the conclusion that 2000 years before our era the Chinese had already founded the description of the heavens on a solid and rational basis; they were able to determine the duration of the year and the dates of the seasons, and to derive those dates from the observation of certain stars, which were as judiciously chosen as could be done at present.

In order to obtain these results, they had to notice the hours on which these stars passed through the meridian, they had to have time-keepers (clocks or clepsydras), in other words possessed the method which, for two centuries, has been the basis of our exact astronomy, but which does not seem to have been used by the Egyptians, the Chaldaeans, the Greeks and the Arabs.[1]

I do not think that at present many Sinologues accept de Saussure's conclusions. The present reviewer is not an astronomer, so many of de Saussure's arguments must escape him. Yet he is firmly convinced that in these matters the last word is not for the astronomer, but for the philologist. Henri Maspero rightly remarks:[2] "... tous les savants qui s'en sont occupés, quelles que fussent leurs idées, ont généralement préféré demander au calcul mathématique ou à des spéculations abstraites plutôt qu'aux textes mêmes les éléments nécessaires à l'élaboration de leurs théories." In his Chine antique (1927), a reference to which should not have been omitted in the Preface to this re-edition, the same scholar states as his opinion that before the contact with the West, which may have begun in the 5th century B.C., the Chinese had only had the vaguest notions of astronomy.[3] The identifications of the four stars in the Yao-tien, which are so important in de Saussure's theory, are due to the work of the priest-astronomer Yi-hang in the 8th century of our era,[4] and the knowledge of the 24 mansions, *hsiu*, does not appear in China until the end of the 4th century B.C.[5] Strict philological criticism should come before astronomy, and it would seem that, in spite of the erudition and the interest of his work, de Saussure's conclusions are a step back rather than a step forward.

So long as these highly controversial problems have not been definitely decided, de Saussure's contributions will however retain

---

[1] Cf. the summary given in the Preface, p. v.

[2] L'Astronomie chinoise avant les Han, T'oung Pao, xxvi, p. 267.

[3] l. c,. p. 615.

[4] ibid.

[5] l. c., p. 617.

a certain interest. Scattered as they were in the T'oung Pao, they were not easily accessible to the scholarly world. With a word of warning against a hasty acceptance of their conclusions as final, their republication is to be heartily welcomed.

J. J. L. Duyvendak.

Marcelle Lalou, Iconographie des étoffes peintes (*paṭa*) dans le Mañjuśrīmūlakalpa. Paris 1930. Paul Geuthner. Buddhica publiés sous la direction de Jean Przyluski, T. VI.

This is a translation of the chapters on painted stuffs in the Mañjuśrīmūlakalpa, with the Tibetan version, a welcome addition, because the Sanskrit text is corrupt. There are also some good remarks on the use of such paintings, and further on the chronology of the Bodhisattvas Mañjuśrī and Avalokiteśvara.

Joseph Mansion, Esquisse d'une histoire de la langue sanscrite. Paris 1931. Paul Geuthner.

A well-written book on Indo-Aryan languages from a historical point of view, which will be found very useful to those who take up the study of Sanskrit and comparative philology. It is not written for those who have acquired enough knowledge of Indian languages to form an independent opinion, and I should not be prepared to subscribe to all the author's views. But he has given us a good introduction to the study, and an occasional slip such as *yāyāḥ* does not seriously detract from its value.

Sten Konow.

Notes on the Kauṣītakibrāhmaṇa.

By

W. Caland, Utrecht.

Like all human work the English translation of this brāhmaṇa which we owe to Professor B. Keith, is imperfect. In the following I may be allowed to propose some emendations of it.

In the first place, as regards the purport of some chapters, it is to be feared that Keith has made mistakes.

According to him the second chapter of the first book belongs as to its contents together with I. 1, whilst it is probable that I. 2 serves as an introduction to the renewed establishment of the sacred fires and so belongs together with I. 3 ff. It seems to have escaped Keith's attention, at least he says nothing about it, that the words: *prayājān me anuyājāṃs ca kevalān ghṛtaṃ cāpāṃ puruṣaṃ cauṣadhīnāṃ* are a direct quotation (note the sandhi: *me anuyājāṃś*) from the Ṛksaṃhitā (X. 51. 8). Now, it is only at the renewed establishment of the fires that the fore- and after-offerings are exclusively offered to Agni alone; *kevala* is also to be supplied at the following words: *ghṛtam apām* and *puruṣam oṣadhīnām*, cp. the following words in the brāhmaṇa: *tasmād āhur āgneyāḥ prayājānuyājā āgneyam ājyam.* So, according to this verse of the Ṛksaṃhitā, Agni, having been detected after he had taken refuge in the water, because his three elder brothers had endured mishap, asked as a boon that the fore-offerings and the after-offerings might exclusively belong to him and equally the *ghṛtam apām*: the *ghṛta* among the fluids (probably the *ājyabhāgas* are meant) and the *puruṣa* of the herbs, which may mean the seed of the herbs: the rice-corns; for this meaning of *puruṣa* we may refer to Maitr. S. I. 6. 8, where the corns are called the milk of the bull (and cp. Taitt. br. I. 1. 6. 5–6); so here *puruṣa*, the

male, may be equivalent with *vīryam* or *retas*. To Agni's share falls then also the offering cake prepared of rice. The hymn Ṛs. X. 51 seems to contain clear allusions to the *punarādheya*, because at this rite only all the acts are performed in honour of Agni alone. It is certain that for the author of the Kauṣ. br. at least the hymn had this purport, and so the chapter I. 2 serves as an introduction to the description of the *punarādheya*.

A second case where Keith has not grasped the purport of a longer part of the brāhmaṇa, is VI. 1–9. But a remark must precede. In the brāhmaṇa U. 9 a very short allusion is found (as has been duly remarked by Keith) to the *prāyaścittas* and *pratinidhis*: atonements and substitutes, which are treated in Śāṅkh. III. 19 and 20. Then follows in the brāhmaṇa an equally short allusion to the *saṃsthāpana* (which must mean not "the laying to rest" but "the finishing," "the last rite") of the sacrificer. Here Keith remarks: "there is a reference to this topic in Ait. br. VII. 2." It is, however, clear that not this passage of the Ait. br. has to be compared, but Śāṅkh. IV. 14–16, where the cremation of a sacrificer has been amply described. So it appears that the two texts, the brāhmaṇa and the sūtra, treat throughout of the same topics. Now we must return to Kauṣ. br. VI. 1–9, which according to Lindner and Keith contain "die Legende von Prajāpati" or "the creative activity of Prajāpati"; according to Keith it refers to the Brahman priest, but I agree with Weber (against Keith, Introd., page 27) that there is no connexion between VI. 1–9 and the following description of the Brahman's function. Now we are forced to ask: "why should this topic be treated here?" If we turn to the sūtra we find that in IV. 17–20 the *śūlagava* is described. That the brāhmaṇa (VI. 1–9) refers to the *śūlagava*, is proved by Śāṅkh. IV. 18. 6, where Rudra is invoked by the eight names[1] given him by Prajāpati in the brāhmaṇa.—It is

[1] The eight names of Rudra are found with a slight difference in ŚBr. VI. 1. 3. 9 and cp. As. XV. 5 (seven names), Liṅgapurāṇa II. 13. 3 ff. (eight names). It is very probable that in these eight names of Agni originates the later Kumāra-Kārttikeya, cp. ŚBr. l. c.

prima facie striking that this rite, which belongs to the gṛhya-department, is here by brāhmaṇa and sūtra treated as a śrauta-rite. Perhaps the *śūlagava*, the sacrifice to Rudra of the ox, has a counterpart in the *cāturmāsyas*, where the *pitryeṣṭi* is equally followed by a rite to appease Rudra (the traiyambaka). So perhaps the *śūlagava* came to be considered as an appendix on the *antyeṣṭi*.

Thirdly, the headings of Kauṣ. br. X. 1 and XII. 6, both according to Keith treating of "the animal sacrifice," ought to have been differentiated, the first as the animal sacrifice on the day preceding the soma-feast day: the *agnīṣomīya paśu*, the second as the *savanīya paśu*, the victim slaughtered during the day of the sacrifice of soma; this last victim is immolated to Agni.

In the fourth place, the chapter of the brāhmaṇa XII. 5 ought to have been indicated as "the out-of-doors land" rather than "the sarpaṇa."

In the fifth place the part XIX. 1–8 does not describe the *caturviṃśa* day, but the piling with bricks of the high-altar: the *agnicayana*.

Now some remarks about single passages may be made.

The beginning of II. 1 (3, 20):[1] *gharmo vā eṣa pravṛjyate yad agnihotram* is translated by Keith: "In that (there is performed) the agnihotra, the cauldron here is heated." There is no need to supply anything; the subject is *eṣa ... yad agnihotram* and we may translate more correctly: "The agnihotra is (equal to) the cauldron (the mahāvīra-pot of the pravargya) which is heated."

It has not been noticed by Keith that in the same chapter (3, 24) in *yadaśanasyaiva juhuyāt* ("he may offer any kind of food"), *yadaśana* is one single word, cp. Baudh. gṛhs. II. 15: *atha baliharaṇaṃ sāyaṃ prātar yadaśanīyasya kriyeta*, Bhār. gṛhs. III. 12: *gṛhamedhino yadaśanīyasya homā balayaś ca*, Āp. gṛhs. 19. 2: *yadaśanīyasya saktūnāṃ vaitaṃ baliṃ haret*.

---

[1] Two figures indicate the page and line of the Sanskrit text as edited by Lindner.

The translation of *atha yad adhiśrityāvajyotayati śrapayaty evainat* (II. 2: 4, 2): "Now, in that he lights up (the fire) after putting (the milk) over it," should be corrected thus: "Now, in that he holds a burning straw over it after putting" &c.—Ib. 4, 3: *yad apaḥ pratyānayati* does not mean: "In that he brings up the waters," but: "In that he pours water (on the boiling milk of the agnihotra)," cp. Śāṅkh. II. 8. 10.

As *chinatti* never means "to spill," *anucchindan* of II. 1 (4, 5) must rather be rendered: "without making a break," i.e. without lifting it up; it is the same as *vartma kurvan* of the other texts.

How can we translate with Keith *supratyūḍhān aṅgārān pratyūhet* (4, 8): "he should arrange the embers broadly"? It means simply: "he should shove the embers carefully back."

Not very clear is Keith's translation of the passage: *prādeśamātrī bhavati prādeśamātraṃ hīma ātmano 'bhi prāṇāḥ* (II. 2: 4, 14): "It (the fuel-stick) is a span in measure, for these breaths are a span over the body." I agree in reading *adhi* instead of *abhi*, and I would suggest: "for the mouth (or the nose) is a span (distant) from the body."

sa ya evaṃ virāṭsampannam agnihotram juhoti (II. 3: 5, 14) is translated by Keith: "He, who offers the agnihotra with the virāj thus included"; *virāṭsampannam* means rather "reduced to the virāj."

yat pravatsyaṃś ca proṣivāṃś cāgnīn upatiṣṭhate (II. 5: 5, 20); Keith's translation: "In that when about to go on a journey or having gone on a journey he pays reverence to the fires," gives not the precise meaning: *proṣivān* means: "having been on a journey and thereupon returning home," see Śāṅkh. II. 14. 10: *cakṣurviṣaye 'gnīnāṃ vācaṃ yacchet proṣyāyan.*

We read (II. 9: 7, 20): *vṛṣaśuṣmaḥ ... uvāca rātryām evobhe āhutī juhvatīti rātryāṃ hīti sa hovāca vaktāsmo nvai vayam amuṃ lokaṃ paretya pitṛbhyo 'tho enaṃ na śraddhātāraḥ.* In Keith's translation: "Vṛṣaśuṣma declared... At night verily they offer the two offerings." "For it is at night (they offer)" he said, "and we shall proclaim, having gone to yonder world, to the fathers, and they

will believe us in it," the force of *hi* has been overlooked. I would propose: Vṛṣaśuṣma said (= asked): "Do they perform both offerings at night?" "Yes, at night" (they answered). He said: "We shall (= I shall) tell (this) to the fathers, having gone to yonder world, but they will not believe it" (*enan na śraddhātāro*). The periphrastic future is here used because the death of the speaker is near at hand; its occurring also in the parallel passage of the Ait. br. V. 29. 1 makes the impression as if this redaction were shortened from the one of the Kauṣ. br. For the rest it seems probable that in the following passage about the maiden, after *sā hovāca* something running parallel to the former passage, has fallen out.

It seems questionable whether *tad vai khalu yadaiva kadācana juhuyāt* (II. 9: 8, 14) means, as Keith has it: "Therefore assuredly whenever he may offer" or: "He, forsooth, may offer (it) at any time he likes." By thus translating, the *iti* of the next sentence is better comprehensible ("thinking").

yat parastāt sāmidhenīnāṃ japati (III. 3: 10, 10) is rendered: "In that he mutters before the kindling verses," read: "after the k. verses."—*ādāpayati* (ib.: 10, 11) does not mean "he takes up," but "he (the hotṛ) urges (him, i. e. the adhvaryu) to take up," cp. Śāṅkh. I. 6. 16.

Lindner's text has (III. 4: 10, 1 from bottom): *ned rudreṇa yajamānasya paśūn prasajānīti*, but two of the Mss. read *pravṛṇajānīti*, and that this is probably right, is proved by V. 7 (21, 9 from bottom).—A bad misprint in the translation (p. 360, line 15) is "sacrifice" for "sacrificer."

śaradi hi barhiṣṭhā oṣadhayo bhavanti (III. 4: 10, 17) is translated "for in autumn the plants on the strew grow best." Whence does Keith take the word "best"? *barhiṣṭhā* seems suspect; we expect some expression as *baṃhiṣṭhā*: "are most abundant."

By emitting (in III. 7: 12, 15) after: "... on the lower lip ... on the forefinger" the words *uttaram uttarauṣṭhe* the context has partly been destroyed.—*upahavam icchati* (12, 18) can hardly mean: "he seeks renown."—*tasyāṃ catur avāniti* (12, 19) should be translated "over it he inhales four times."

yat pavitravati mārjayante (III. 7: 12, 23 and V. 7: 21, 18) does not mean: "by cleansing themselves on that (part of the strew), where the strainers are" or "in the place where the filters are"; the word *pātre* must be understood: "over a (vessel filled with water) on which (two) strainers (i.e. grass-stalks) have been deposited."

The rendering of *atha yat sarvam uttamam āha* (III. 8: 13, 5): "In that he says all last" is rather incomprehensible. Apparently the words mean: "In that he pronounces the (formula for the) last (offering) whole." This may refer to the extensive formula in Śāṅkh. I. 13. 3–4.

In the pun (III. 8: 13, 15): "by this the gods attained all attainments (*iṣṭīḥ*)" we should correct *aṣṭīḥ*, as the text has.

The sense of *ācaturaṃ vai dvandvam* (III. 9: 13, 4 from bottom) I have explained elsewhere; it means: "up to four there is a pair," and it refers to the well-known tale how the Gods and the Asuras aspardhanta and the Asuras lost, because only "up to four" there is a feminine to the numerals, but pañca is masc. fem. and neuter. In note 2 on page 364 of the translation all is amiss!

According to Keith *etatsviṣṭakṛto vai patnyaḥ* (III. 9: 14, 3) means: "the wives are those of him that makes the sacrifice well performed." This is rather obscure! The meaning is simply: "the wives have him as (agni) sviṣṭakṛt": at the *patnīsaṃyājas* Agni gṛhapati serves, so to say, as Agni sviṣṭakṛt to an ordinary sacrifice; *etat-sviṣṭakṛtaḥ* is a bahuvrīhi-compound.

yad vede patnīṃ vācayati (III. 9: 14, 7 and VII. 3, beg.): "in that he causes the wife to speak on the grass-bundle" read: "over the grass-bundle."—*tasmāt patnī vedatṛṇāny antarorū kurute* (ib.: 14, 7) means not: "therefore the wife puts," but "from that (bundle taking)."

Nobody has ever heard or read of "a full moon sacrificer" as Keith translates *yadi paurṇamāsy etaye* (IV. 12: 17, 5); probably he takes the word as a nominative of *paurṇamāsin*, whilst it is rather the adj. fem.; the sentence is to be supplied after the preceding one: *yadi tasmin kāle 'māvāsyopasaṃpadyeta*.

api vā sthālīpākaṃ eva gārhapatye śrapayitvā navānām etābhya āgrayaṇadevatābhya āhavanīye juhuyāt (IV. 13: 17, 3 from bottom) is translated by Keith: "or again having cooked milk in a pot on the gārhapatya, he should make an offering of the new (plants) in the āhavanīya." But without doubt (see the preceding sentences) *navānām* must be combined with *sthālīpākam*, and this word does not signify "milk in a pot"! He must prepare of the new fruits a mess boiled in milk.

Keith's translation of *vaiśvadevena vai prajāpatiḥ prajā asṛjata tāḥ sṛṣṭā aprasūtā varuṇasya yavāñ jakṣuḥ* (V. 3: 19, 5): "they being created, not born, ate the barley of Varuṇa," gives no good sense; clearly *aprasūta* is partic. to *prasauti*, meaning "unpermitted," "without permission."

atha yad agniṃ kavyavāhanam āvāhayaty etatsviṣṭakṛto vai pitaraḥ (V. 6: 21, 5 and V. 7: 21, 15). Keith: "it is because the fathers are sviṣṭakṛts." Keith overlooks the position of *vai*, which proves that *etatsviṣṭakṛto* again is a bahuvrīhi: "the fathers have him as sviṣṭakṛt"; at the pitryeṣṭi Agni sviṣṭakṛt is replaced by Agni kavyavāhana.

In *sa prajāpatiṃ pitaram abhyāyacchat* (VI. 2: 23, 6) the verb is not "rather odd," but all right and comprehensible: "he aimed at his father Prajāpati" (cp. the closing words of VI. 1).

sa vai tvam ity abravīd bhava eveti yad bhava āpas tena na ha vā enaṃ bhavo hinasti &c. (l. c. 23, 7). This sentence, and likewise the similar ones in §§ 3–9, has been misinterpreted by Keith, who translates: "He answered, 'Thou art Bhava.' Since the waters are Bhava, thereby Bhava harms him not." Here the position of the enclitic ought to have warned the translator that a new sentence begins with *na ha vai*. So the meaning must be: "Thou art Bhava." In that he is Bhava thereby he (Rudra) is the water.—At the end of § 7 there is a bad misprint: for "narrow" read "marrow."

How is it possible that *kena dakṣiṇataḥ* (VI. 10: 25, 11) should signify "on the south side of Ka"? This whole passage is suspect and perhaps *tena* and *tasya* instead of *kena* and *kasya* is preferable.

In the translation of VI. 11: 26, 1 *tūṣṇīm* has fallen out in the translation! Read: "so long should the Brahman keep silence."

In the note 1 on page 331 of the translation, *ariṣṭaṃ yajñaṃ tanutāt* is not a mantra and consequently not given in the sūtras.

How can we possibly translate, as Keith does, *tat savitre prāśitram parijahruḥ* (VI. 13: 27, 3–5): "They kept the Brahman's portion for Savitṛ"? The meaning is: "They brought this *prāśitra* around" (i.e. around the eastern side of the āhavanīya).

The difficult passage (VII. 1: 28, 16): *tasmāt kāmaṃ pūrvo dīkṣitvā saṃsanuyāt pūrvasya hy asya devatāḥ parigṛhītā bhavanti* is translated by Keith: "Therefore he who first has consecrated himself will attain his desire, for by him first are the gods encompassed." Now, the usual verb with *kāmaṃ* is not *saṃsanoti* but *āpnoti*. The whole sentence seems to be more comprehensible if we read *saṃsunuyāt*: "Therefore he who has undertaken the consecration first, may freely perform a rivalising sacrifice of soma; for by him first are the deities encompassed." To this emendation points *pūrvaḥ*.

Keith renders *athaiva dīkṣita iti ha smāha* (VII. 2: 29, 7) by: "he says: consecrated." Better would seem: "he addresses him constantly as consecrated."—The sentences in this passage are wrongly separated by the translator; they ought to be separated thus: *tasmād āgura udṛcam ity eva brūyād yathaiva dīkṣitasya; na sūktavāke yajamānasya nāma gṛhṇāti.*

agniṃ vā ātmānaṃ dīkṣamāṇo 'bhidīkṣate (VII. 3: 29, 14) (Keith: "he consecrates himself as Agni"), must probably be separated *abhi dīkṣate* and then *agnim* is governed by this preposition: "in view of Agni."

haviṣo 'navattasya (VII. 3: 29, 20) is rather: "of a havis of which there has not been cut off (for the deity)" than: "of the undivided oblation."—(Ib. 29, 21) *prasuta* does not mean "continuous pressing" but designates the day of the soma-sacrifice, on which the pressing and offering of the soma takes place, see e.g. Āp. śrs. X. 15. 1.

To me it is certain that in VII. 4: 31, 4 *udāna* as against *prāṇa* is used in the sense of the usual *apāna*; the compound with *ud* is here preferred in order to get assonance with *prāyaṇīya* and *udayanīya*. The finishing words of this paragraph: *samānau hīmau prāṇodānau* are not a proof that *udāna* is the same as *prāṇa*, cp. X. 3: *prāṇā vai prayājā apānā anuyājās tasmāt samā bhavanti samānā hīme prāṇāpānāḥ*. Moreover, the usual meaning of *udāna* is, as here, "in-breathing," not "breathing out."

imaṃ vai lokam udayanīyena pratyeti (VII. 8: 32, 16) might be rendered better by "he returns to" than by "he goes to." It makes a great difference whether we translate with Keith: *asurā vā asyāṃ diśi devān samarundhan yeyaṃ prācyudīcī ta etasyāṃ diśi santaḥ somam ... abhyaṣiñcata* (VII. 10 beg.) "The Asuras in this quarter obstructed the gods. Being in the northeast quarter they anointed Soma" or with me: "The Asuras obstructed the gods in this quarter, the northeast. They being in this quarter anointed Soma."

atha yatra paśur ālabhyate tad etāṃ parācīm anūcya ... triṣṭubhā paridadhāti (VIII. 2, beg.). Keith: "when an animal is offered, after reciting this first he concludes with a triṣṭubh." The meaning of *parācī* has not been grasped by Keith and his "explaining" note is worthless; *parācī* means "right off," "not returning," "without repetition." Only the last verse is recited thrice.

At the end of VIII. 2 *utsṛjantaḥ karmāṇi yanti* Keith translates: "they proceed, ceasing the (various) rites." Instead of "ceasing," "dismissing" or "omitting" seems to be preferable. In the closing words of VIII. 2: "ceasing with these rites" cannot be right; the instr. rather belongs to *svargam eti*, otherwise we would expect the accusative.

apaśyaṃ tvā manasā cekitānam ity etad asyāyatane prajākāmasyābhiṣṭuyād atho ubhe asampannakārī (VIII. 4, end) is translated by Keith: "I beheld thee perceiving with thy mind, this he should utter in praise in the house of him who desires offspring. Moreover, both (should he utter) when there is something unaccomplished." On these words Keith remarks: "Śāṅkh. ignores this." Quite right

because the words of the brāhmaṇa mean: "This (hymn) he should recite instead (lit. 'in the place') of that (formerly mentioned one) for one who is desirous of offspring. Moreover, both are apt to bring about something unaccomplished."—The same remark applies to VIII. 5, end.

That *akūdhrīcī* (VIII. 5: 37, 19) should mean "aimless" is hardly acceptable. The precise meaning I am not able to point out, but if we compare Ait. br. I. 21. 5 it may mean in this context "of various metres" (*vichandas*).

viparyasya dāśatayībhyāṃ vaṣaṭkuryād iti haika āhur yathāmnātam iti tv eva sthitam (VIII. 7: 38, 19); the precise meaning is far from clear, but at least it is impossible to translate with Keith "inverting the two verses of the saṃhitā."

It is to be feared that the following passage (VIII. 7: 39, 1) has been entirely misunderstood by Keith: *atha vai sute pravargya ity ācakṣate stute bahiṣpavamāne tad aśvinau devā upāhvayanta etasmin kāle āgnīdhrīye pravṛñjyuḥ*. Keith's translation runs: "After the pressing should it be put on the fire; when the bahiṣpavamāna (stotra) has been sung, they invoke the two Aśvins, the gods; at that moment should they put it on the agnīdh's fire." In the first place two emendations are required; *sutye* instead of *sute* (cp. Śāṅkh. V. 10. 35), and with three of the Mss. *upāhvayantaitasmin*. I now propose the following translation: "On the day of the soma-pressing (itself, instead of: on the days preceding this day) the pravargya (is performed)," they say, when the out-of-doors land has been held; it was at this moment that the gods invited the Aśvins (cp. ŚBr. IV. 1. 5. 15); and they should perform the pravargya in the shed of the Āgnīdhra.—The following passage: *tad yathā karmāpavṛjyate 'tha paśukarma tāyate* cannot mean: "Then after due performance (the pot) is put on, and the animal sacrifice is undertaken." Rather translate: "As the rite of the pravargya is absolved, then the animal sacrifice is undertaken."

It is utterly incomprehensible why Keith prefers, in the sentence (VIII. 8: 39, 8): *te devāḥ pariśriteṣu eṣu lokeṣv etaṃ ... vajram apaśyan*,

for *pariśriteṣu* (which is all right: "as those worlds were hemmed in") the impossible *pariśṛteṣu*, which he renders: "invested."

The position of the enclitic *me* in the passage (VIII. 9: 40, 8): *vaṣaṭkāreṇa ha vā ṛg yātayāmā bhavati samāne 'hann ayātayāmābhir me vaṣaṭkṛtam asad iti* proves that *samāne 'han* belongs to the first sentence: "the verse becomes exhausted through the *vaṣaṭ*-call on the same day" &c.

The translation of *nābhyunnayeta* (40, 13): "he should not take out" must be wrong. Read: "he should not pour upon (the other milk)," cp. Āp. XXI. 4. 15.

samrājo 'smai bhakṣe dadhy ānayeyur na vrate (40, 18) is translated: "In case of (need of) eating his compeers may bring curds to him, but not in the time of the fast food." Rather: "They should pour for him into the *bhakṣa* (i.e. the part) of the soma (of which he partakes after it has been libated out of it to the deity) sour coagulated milk, not into his fast food."

nabhyasthe (IX. 4: 42, 2). Keith: "standing in the middle." Correct: "resting on their nave-boards."

The translation of the following passage (X. 2: 45, 17) *atha katham yūpaikādaśinyām ity etā eva sapta saptā daśabhyo 'nubrūyād atha yam uttamaṃ samminvanti tasmin yat sūktasya pariśiṣyeta tad anuvartayet purastāt pragāthasya tac chṛṅgāṇīvec chṛṅgiṇāṃ saṃdadṛśra iti sarvān evānuvadati* should be as follows: "These same seven verses (Ṛs. III. 8. 1–7) he should recite over each, up to ten, of the stakes, but at the last stake they set up, over this he should apply the remaining part of the hymn (III. 8. 6–10), before the pragātha (Ṛs. I. 36. 13, 14). Then he speaks over all the stakes: "Like horns" &c. (Ṛs. III. 8. 10).

tam āhur anupraharet (X. 2: 45, 21). Keith: "It, they say, he should throw along." More accurately: "He should throw it after the completion of the sacrifice, into the fire, according to some."

svāhā sarasvatyā iti purastātsvāhākāreṇa juhoti (X. 6, 49, 3). Keith: "he offers in the first case with the call of hail." But *purastātsvāhākāra* is one word: "with the (formula) at which the word

svāhā precedes" (*svāhā sārasvatyai* and not, as is usual, *sarasvatyai svāhā*).—Ib.: *manasottarām*. Keith: "with the mind (he accompanies) the second (libation)," replace "he accompanies" by "he offers," cp. Śāṅkh. VI. 9. 18: "the second (he pours out) silently."

evam eva sarvāsu pratipatsu (XI. 4: 50, 12) is translated: "in all the formulae of recourse," but this would be *sarvāsu prapatsu*; read: "in all the beginnings."

samānodarkāṇy uttamāni kratūnāṃ pāṅktāny anvāha (XI. 7: 51, 4). Keith: "The panktis at the end of the offerings he recites with the same endings." Rather: "the (hymns) in pankti-metre which he recites as the last of each section (*kratu*) have the same refrain" (each hymn taken up itself).

I do not see how the translator gets out of the sentence (XI. 7: 51, 21) *akṣarair ha vā itarāsāṃ saṃvatsaram upepsaty ṛgbhir hi* the sense "for by the syllables of the others he seeks to obtain the year, by the ṛcs here." Has he read *ṛgbhir iha?* or must they be combined with the following passage?

tata u haitad arvāk svasty ariṣṭāḥ punaḥ pratyāyanti (XII. 1: 53, 6); the reading of Ms. M only can be right (not Keith's conjecture *svasty ariṣṭā iṣṭyāh*). Keith translates: "Thence since then they return in safety and uninjured from the sacrifice." But *tata* ... *arvāk* belong syntactically together. So translate: "From that time on they return in safety and uninjured."

Striking and not explained by Keith is the enclitic *nu* in the closing words of XII. 3: *tad u ha prātaḥsavanarūpā nu āpa iti*.

That *avāniti* is in our brāhmaṇa equivalent with *apāniti*, is proved by the sentence (XII. 4: 54, 2 from bottom): *antaryāmo 'pāna eva taṃ hūyamānam anvavānyāt*; Keith translates: "he should breathe down along it," but the meaning is: "he should, whilst it is being poured out, inhale after it."

It is very improbable that the *svarasāman*-days are intended in the passage (XII. 5: 55, 14): *svargo vai lokaḥ svarasāma svarge loke svare sāmany ātmānam atisṛjā iti*. For *svarasāma* the good

Ms. M has *svaraḥ sāma* and to this points the following *svare sāmani*. To me the purport is not clear.

"All the gods rejoice together in the morning in the pavamāna; how then is it not then completely consumed?" This is Keith's translation of *kathaṃ tatrāparibhakṣito bhavati* (XII. 5: 55, 15). Translate rather: "How is he (the hotṛ) at this occasion not passed over in the partaking (of the soma-draughts)?" (The answer is: by muttering the following formula.)

At the end of XII. 6 we read: *api kevalaṃ saṃvatsaraṃ saṃvatsarasadām āgneya eva na cyaveta.* Keith's rendering: "further the year is alone for those who perform a session of a year, (the victim) is for Agni alone" gives no sense. The meaning is rather: "Only for those who perform a session of a year the victim for Agni should during the year not change," i.e. throughout the year on each day the victim is immolated to Agni.—Further it is highly improbable that the words *tad dhy u haika āhuḥ* should refer to the preceding clause.

We read (XII. 7: 56, 16): *ekādaśinīṃ tv evānvāyātayeyur iti sā sthitir yadi pṛṣṭhyopāyaṃ bhavaty athāvāhana āvaha devān yajamānāyāgnim agna āvaha vanaspatim āvahendraṃ vasumantam āvaheti tat prātaḥsavanam āvāhayati.* Keith: "The set of eleven they should arrange in order" is the rule. If (the sacrifice) is accompanied with *pṛṣṭhyas*, in the invitation he issues invitations for the morning pressing (with the words) "Bring the gods" &c. It is probable that the translator has separated the sentences wrongly and that the first sentence ends with *yadi pṛṣṭhyopāyaṃ bhavati* (whatever this may mean!); a new sentence begins with *athāvāhane*, meaning rather: "At the calling (he says): 'Bring ... Indra with the Vasus'; thereby he calls the morning service unto him," cp. Śāṅkh. VI. 9. 13. The following sentences of the brāhmaṇa are to be interpreted similarly.

ata u haike vanaspatim āvāhayanti (XII. 7: 56, 4 from bottom). Keith: "Some include the lord of the forest in this invitation." Correct: "Thereupon some summon the lord of the forest."

yad eva savanair vitārayann eti (XIII. 2: 58, 6) Keith: "In that he continues to carry on with the pressings." Perhaps it would be preferable to translate: "In that he keeps varying as to the services."

The translation of *yajño vai maitrāvaruṇaḥ* (XIII. 2: 58, 9): "The Maitrāvaruṇa is the sacrifice" must be wrong. Rather: "The offering of the *payasyā* is destined for Mitra and Varuṇa."

ete prāṇā eva yad dvidevatyāḥ (XIII. 5: 59, 10): "those for two deities are these breaths." But the subject is *ete yad dvidevatyāḥ*: "The draughts for the two deities are the breaths."

sa yadiha vā api vyūḍhacchandā bhavati (XIV. 3: 63, 14). Keith: "if he uses here a transposed metre," but again, as often in our brāhmaṇa, we must read the text: *sa yadi ha* ... &c.

yathā ... vyatiṣajed evaṃ tad grahān anuśaṃsati (XIV. 4: 64, 2). Keith: "It is as if he were to intertwine. Thus he accompanies the cups." But the words *evaṃ tad* belong to the preceding sentence.

atha vaiśvadevīṃ purorucaṃ śaṃsati sā ṣaṭpadā bhavati tāṃ tva ṛtava ity āhuḥ (XIV. 5, beg.). Keith translates the last words: "the seasons some call it." So Keith takes *tva* as sandhi-form for *tve*. But this pronoun is very scarce in the brāhmaṇas. It is probable that *tva* is equal to *tvā* (i.e. *tvai* = *tu vai*). For this peculiar shortening see Keith's Introduction, page 71.—A few lines further we ought to read *svayaṃ purorug vai vāk, svayampurorug* as one word; this has been overlooked by Keith, who translates: "speech has of itself radiance, speech is the puroruc."

tā amuto 'rvācyo devatāḥ (XIV. 5: 65, 2); the sense is hardly: "these deities thenceforward" &c.

viśvebhiḥ somyaṃ madhv ity ukthaṃ śastvā yajati vaiśvadevyā (XIV. 5: 65, 5) is translated by Keith: "Having recited the hymn, 'With all the sweet soma drink,' he utters the offering verse for the All-gods." Comparing Śāṅkh. VII. 10. 16 we translate: "Having recited the śastra, he offers with the verse addressed to the All-gods: "With all the sweet soma drink" (Ṛs. I. 14. 10). Below (XVI. 9) a similar passage is translated rightly!

Keith's translation (XV. 1: 65, 10) is not clear, as the reader is tempted to see in the words: "Verily thus also the sacrificer in that he praises the pressing stones" &c. "in that he praises," also the sacrificer, whilst the grāvastut is intended as subject.

dakṣiṇā nīyante (XV. 1: 65, 19) is translated inaccurately: "the fees are taken." Correct: "the (cows destined as) sacrificial fees are led up." Some lines further on *marutvatīyagraha* is translated: "the cup of the Maruts," correct: "the cup of (Indra) accompanied by the Maruts."

The *aupāsanas* (XVI. 1: 69, 16) are not cakes, but balls of rice mixed with fried rice corns, see Śāṅkh. VIII. 2. 13.

It seems not strictly necessary to change *brāhmaṇyaḥ* (XVI. 4: 71, 6) into *brāmaṇāḥ* as Keith proposes. It can be combined with *prajāḥ* as subject, *kṣiyanti* may mean: "they dwell."

Everywhere in chapter 5 of book XVI the words "soma-drink" must be replaced by: "a mess of boiled rice (*caru*) destined for Soma." The note 3 on XVI. 5 (page 435) is wholly superfluous, as no other division of sentence is possible here.

In the difficult passage at the beginning of XVI. 9 at least so much seems certain, that *bahvṛcavad eva* belongs to the preceding sentence.

That *vā* (XVI. 9: 73, 11) in the words *pra vā mīyate* may be assertive, is rendered improbable by the comparison of XXVI. 4; we should read *gartapatyam eva tad dhīyate vā pra vā mīyate*: "this is a falling into a pit; either he is left or he dies"; *taddhīyate* is equal to *tat hīyate*. After this passage *dhīyate* may have got into XXVI. 4. The original reading was very probably *jīyate*, cp. Pañc. br. XVI. 1. 2.

āgneyīṣu maitrāvaruṇāya praṇayanty aindrīṣv itarayoḥ (XVI. 11: 74, 2). Keith: "in verses to Indra in the other two cases." Read: "for the other two" (the brāhmaṇācchaṃsin and the acchāvāka).

Noteworthy are *udgāti* and *upagāti* (XVII. 7: 77, 15 and 20). Keith does not pay any attention to them.

anvavapātoḥ (XVII. 9 and X. 2) is probably inf.-ablat. to *anvavapipate*, not to *pāti* (drink), cp. Böhtlingk 5 *pā* and Journ. of the German Or. Soc. 72, p. 1 ff.

ārephantaḥ (XVII. 9: 78, 15) translated by "snoring" is probably not right; rather: "lighted up" (by the flaming fires), "glistening." The right form is with *bh*, cp. the reading of the Ms. M: *ālebhantaḥ*, cp. Āp. dhś. II. 14. 18: *rebhāyatīva mukhaṃ snātakasya.*—Correct is the reading *tān ha tac ceṣṭanti nvā iti*, not *vi tac ceṣṭanti*, because *nvai* (*nu vai*) must occupy the second place in the sentence = *tān ha tat papmā nāpadhṛṣṇoti: ceṣṭanti nvā iti.*

It is improbable that *kārayet* in the sentence *ṛtvigbhyas taṃ kārayet* (XVIII. 12: 83, 3) should mean: "he should cause it to be given to the priests." Rather: "he should cause it to be prepared (i.e. slaughtered) for the priests," cp. *kuruta* in the formula used at the reception of a guest with a cow.

udavasyati (XVIII. 14: 83, 4 from bottom) means something more than "conclude." It implies: "(to break) up (and) settle down."

Read instead of "the fires" (XIX. 1: 84, 6) "their fires," which makes a great difference.

Keith is not right in regarding the *saṃvapanīyā iṣṭi* and the *ukhāsaṃbharaṇīyā iṣṭi* (XIX. 1, beg.) as one and the same, cp. Śāṅkh. IX. 22: 6, 7. I would translate the passage: "for a plurality ... this *iṣṭi* serves to accompany the act of uniting their fires; as *ukhāsaṃbharaṇīyā* this same *iṣṭi* prevails for one single person who is going to be consecrated."

It is impossible that *te purastād eva dīkṣāprasavān kalpayanti* (XIX. 2: 84, 17) should mean: "They make ready beforehand the pressings for the consecration." Probably the text is not handed down correctly.

athaitā bahvagnīr anvāha (XIX. 4: 85, 14): "Then he recites these many fire (verses)." More clear would be: "these verses containing a plural of the word Agni," cp. Śāṅkh. IX. 24. 9.

Misunderstood by Keith is the passage (XIX. 4: 85, 17): *atha cinvanti yāvadahaṃ kāmayante 'thaitaṃ saṃcitaṃ sāmabhiḥ pariṣṭu-*

vanty atha hotāram āhur agnyuktham anujapeti rudro ha vā eṣa devānām aśāntaḥ saṃcito bhavati. Keith renders this: "Then they pile for so much of the day as they wish (according to Keith this is the only possible sense, here and XIX. 5, end, of *yāvadaham*!). Then they celebrate it when piled with sāmans. Then they say to the hotṛ: 'Mutter the Agni litany'; (the fire) when piled becomes Rudra, the unappeased one of the gods." The sense must be: "Now they perform the piling of the fire(-altar) during as many days as they wish. Then, over the fire(-altar) when it is completely built up with bricks, they (the chanters) chant over it the sāmans. Then they address the hotṛ: 'Mutter the śastra of Agni.' As long as it (the piled up fire-altar) has not been appeased (by those sāmans) it is Rudra of the gods."

athāta ūrdhvam aikāhikaṃ karma havirdhānayoḥ pravartanam &c. (XIX. 5, beg.). Keith: "Thereafter is as the one-day rite; the moving forward of" &c. Better: "Thereupon follows the one-day rite: the moving forward of the *havirdhāna*-carts."

The fanciful etymon of *devikā* (XIX. 7: 86, 19) (*devī + ka* = Prajāpati) occurs also Śat. br. IX. 5. 1. 39.

The *lokas* enumerated (XX. 1: 89, 11) occur nearly with the same expressions in Jaim. br. I. 334 (see Das Jaim. br. in Auswahl, No. 114); this text, however, has, with the Ānand.-ed. of the Kauṣ. br.: *upodakam* and *saptamam*.

Keith's translation of *nividdhāna* implies (XXI. 6 and XXIV. 4) that a nivid can be in *anuṣṭubh* or in *jagatī* metre! He translates: *sarvajāgatāni vai taśya nividdhānāni* by "the nivids inserted ... are all in jagatī." But *nividdhāna* means that hymn in which a nivid is inserted.

The word *tanva* in XXII. 1, 2, 3 (beg.) makes difficulty: *prathamam ahar ayam eva loka āyatanenāgnir gāyatrī trivṛt stomo rathantaraṃ sāma tanvasya nidānam.* The last words are everywhere translated by Keith: "the base by Tanva"; he takes *tanva* as the name of a man. This is highly improbable. I would propose, with a very slight change of the text, to read *tan nv asya nidānam*:

"this, now, is its (the first day's) connexion." Similar corruptions occur elsewhere. I have at hand only a passage in the Kāṇva-śatapatha-brāhmaṇa, page 13 of the text, note 6, where the plurality of the Mss. read *etanvekam ayanam* for *etan nv ekam ayanam*; *nidāna* must be an equivalent of *bandhu* as used in the Śat. br. We may also think of the title of the book *nidānasūtra*.—Only one passage seems not to agree with my conjecture: *paśavaḥ pañcamam ahaḥ paṅktir vai tanvasya nidānam* (XXIII. 1, beg.), but this might be translated: "The fifth day is (equal to) the cattle, it is, forsooth, the pankti., that, now, is its connexion."

I would translate the beginning of XXIV. 9: "The beginning strophes used at the vaiśvadevaśastra are those of the first three days of the *pṛṣṭhya* six-day period in conjunct form."

How can the words *antareṇo ha vā etam aśanāyā ca punarmṛtyuś cāpa* (XXV. 1, 111, 6 from bottom) mean: "without it are hunger and repeated death"? Perhaps: "between (these two halves of the year) hunger and repeated death reached him" (the sun).

kevalīṃ sa āveśaḥ (XXV. 7: 115, 3) is translated: "the entrance is by performance as one unit." This is not too clear! Rather understand: "(Then he recites) the whole (verse): this is the entrance (into yonder world)."

purādityasyāstamayād etad ahaḥ saṃ(ti)ṣṭhāpayiṣeyuḥ saprātaranuvākam etad ahar divākīrtyaṃ bhavati (XXV. 10 beg.). Keith: "they should seek to complete (the rite of) this day; the day has its morning litany to be recited by day." But it is evident that with *etad ahar divā°* a new sentence begins: "they should seek to complete this day with its morning litany: this day is a *divākīrtya*.

The translation of the last sentence of XXV. 15 (120, 1 ff.) is open to discussion. So much is certain, that with *paryāsaiḥ paridadhati* a new sentence begins.

Keith has not remarked that only by reading *ubhayāni vai tasyaitāny ahāni* (XXVI. 1: 120, 10) the sense is clear.

A bad misprint (page 498, line 12 of the translation) is: "a sacrificial season" for "a sacrificial session."

According to my opinion *smāha* in *atha ha smāha ... papraccha* (XXVI. 5, beg.) ought to be cancelled, and the whole is one sentence: "Now Daivodāsi once asked..."

The translation of *avivākya, vibrūyāt, vivaktṛ* (as "explain") (XXVII. 1) is wrong; see e.g. Pañc. br. IV. 8. 8 with note 1 of the English translation.

yan me samṛddhaṃ bhaviṣyaty ayaṃ me tat samardhayiṣyati (XXVII. 1: 129, 18). Keith: "What is to become successful in me, that will he cause to be successful"; read *yan me 'samṛddhaṃ* &c. as required by the context.

saiṣā vāk pra tadohuṣī krūravaheva bhavati (XXVII. 1: 129, 22) is translated by Keith: "now speech having borne the burden becomes as it were the bearer of a dread thing." This gives no sense. The meaning is: "This speech, having at this moment carried her burden, gets a bloody shoulder, as it were" (just as a bullock which has drawn a cart too long). Only *pra* makes a difficulty; is this a case of tmesis of a participium: *prohuṣī*? On the word *vaha* see Introd. to the Kāṇvīya-śbr., page 40, and on the comparison Pañc. br. XIII. 12. 14.

In *sārparājñya ṛkṣu* (XXVII. 4: 132, 1) the vowel of °*rājñyā* is shortened before the *ṛ*. The correct form is *sarpa*°, not *sārpa*°.

indra u vai vātāpiḥ sa hi vātam āptvā śarīrāṇy arhan pratiparaity adhvaryuḥ so ... dve āhutī juhoti (XXVII. 4: 132, 6). Keith: "... for he having obtained the breath goes round seeking bodies. (Now) the adhvaryu; he offers ... two libations." Of this difficult passage this is certain, that with *pratiparaiti* begins a new sentence with *adhvaryuḥ* as subject. Hence follows that the preceding sentence without any verbum finitum must be corrupt!

To *audumbarīm* (XXVII. 6, beg.) understand not *śākhāṃ* (branch), but *sthūṇāṃ* (pillar).

etāvate ha vā u praiṣāś ca nigadāś ca yad ṛgbhir yajñasyānāptaṃ tad ebhiḥ sarvam āpsyāma iti (XXVIII. 1: 134, 8). Keith, who proposes to read *etāvanto*, translates: "The praiṣas and nigadas are so much of the sacrifice as is not made up by the ṛc-verses. Thus

with them shall we make up the whole." Maintaining the reading of the Ms. M *etāvate* and explaining this as a dative neuter, I would, separating the sentence differently from Keith, translate: "To so great (a result), forsooth, (conduct) the *praiṣas* and *nigadas*. What (part) of the sacrifice has not been reached by the ṛc-verses, all that we shall reach by these" (*praiṣas* and *nigadas*).

To me it seems probable that in the sentence: *imaṃ no yajñam amṛteṣu dhehīti viśvāmitraḥ stokān evaitābhir agnaye svadayati* (XXVIII. 2: 134, 4 from bottom) *viśvāmitraḥ* is an interpolation. How, otherwise, can the present tense be explained? Then *agnaye svadayati* means: "He (the maitrāvaruṇa) makes acceptable to Agni."

svayam (XXVIII. 3, beg.) belongs to *acchāvākaḥ*: "the acchāvāka himself recites the seventh."

hotur hy evaitāṃś camasān anucamasam unnayanti (XXVIII. 3: 135, 12) is translated: "for these goblets they fill up goblet by goblet as the hotṛs." This is an arcanum! If we compare Āp. śrs. XII. 21. 14: *hotṛcamasamukhyān nava camasān unnayati*, it is clear that we must separate *anucamasam* in two words: *anu camasam*. Then the sense is: "for after the cup of the hotṛ they fill up these cups." The genit. *hotur* depends on *camasam*.

Read *tasmāt taṃ na pravṛṇute* instead of *tan na* (XXVIII. 4: 136. 2).

How can *pariharanti* (XXVIII. 4: 136, 2) mean: "they keep"? Correct: "they bring around."

prasute (XXVIII. 4: 136, 5) means not: "when the pressing had been done" but: "on the pressing day."

kasmāt stutam anuśasyate (XXVIII. 10: 138, 7). Keith: "why is the stotra followed in recitation?" Correct: "by a recitation" and separate *stutam anu śasyate*.

atho khalv āhuś cakṣur iyāya sa sarpa āsa (XXIX. 1: 138, 1 from bottom) is translated: "Moreover, they say 'the eye came'; it was a serpent." If anything, this is pure nonsense. Happily the correct reading has been preserved by one Ms.: *cakṣurhā* (or *cakṣurhā ha*) *sa sarpa āsa*: "This serpent (Arbuda) was eye(-sight) destroying."

dve vai puruṣakapāle (so read with the Ms. O) (XXX. 4: 143, 2 from bottom). Keith: "may consist of two portions." Rather: "two are the *kapālas* (skull-bones) of man."

viparyasyen nārāśaṃse (XXX. 4, end) means according to Keith: "he should invert in the nārāśamsa." This is wholly incomprehensible! *nārāśaṃse* (sc. *sūkte*) is a dual: "he should invert the two hymns" (viz. Ṛs. VIII. 55 and 56; not X. 12 as Keith annotates), cp. Śāṅkh. XII. 11. 9 and Ait. br. VI. 25. 4: *vy evottame sūkte paryasyati.*

One mistake is often the cause of another: *taṃ sa sukīrtinā yoninā pratigṛhṇāti jātam athaitaṃ vṛṣākapim ... śaṃsati* (XXX. 5: 144, 2). Keith: "Him he receives in the womb of the sukīrti (hymn); for him born he recites ... the Vṛṣākapi (hymn)." But it is certain that *jātam* belongs to the first sentence; *athaitaṃ vṛṣākapim ... śaṃsati* "Then he recites the Vṛṣākapi (hymn)."

According to Keith the reading of the Ānanda-edition and one Ms. *abhijagrāha* (XXX. 5: 144, 9) is "no doubt" right. But according to me, no doubt, the reading *apijagraha* is right, cp. *apigṛhya mukham* TS. VI. 1. 3. 8.

Etymologica.

Von

J. Gonda, Gouda.

I. *Lavaṅga.*

Das Wort *lavaṅgaḥ* heißt im Sanskrit bekanntlich ,Gewürznelkenbaum', *lavaṅgam* ist die Gewürznelke. Wir finden diese Ausdrücke im Rāmāyaṇa, im Kathāsaritsāgara, im Pañcatantra und anderswo. Auch *lavaṅgapuṣpa, lavaṅgalatā, lavaṅgaka* (n., Gewürznelke), *Lavaṅgikā*, ,N. pr. eines Frauenzimmers', *lavaṅgakalikā* (Gewürznelke) sind bekannt (Belege gibt das Pet. Wtb.). R. Schmidt, Nachträge, fügt noch hinzu: ,*Lavaṅgī*, ein Frauenname.' Also eine ziemlich ausgedehnte Gruppe.

Nicht bekannt ist die Herkunft dieses *lavaṅga*. Uhlenbeck, im Etym. Wtb., sagt: ,*lavaṅgas*, m. Gewürznelkenbaum . . . unerklärt.'

Ich möchte doch einen Versuch machen, den Ursprung dieses Wortes aufzuhellen. Im Altjavanischen begegnet *lavaṅga* im Rāmāyaṇa, 16, 18, 2:

lawan lawaṅga manĕḍĕṅ ya wijah makĕmbaṅ,

wo man übersetzt ,kruidnagelboom' (Gewürznelke, so Juynboll). Ohne Zweifel ist dies, wie auch Juynboll angibt, das indische Wort.

Van der Tuuk teilt, Kawi-Balineesch-Nederlandsch-Woordenboek, III, 721, diese Glossen mit: *lawaṅga* : *laṅsat lutuṅ* und *poh*. Diese Bedeutungen sind wohl nicht richtig, denn *laṅsat* und *poh* sind ganz verschiedene Bäume (vgl. v. d. Tuuk, K. B. W. III, 827; IV, 3).

Von großer Wichtigkeit ist aber eine Mitteilung, die man findet im Swarawyañjana, einer altjavanischen Grammatik (vgl. Juynboll, Suppl. Catal. II, pp. 212, 216). Hier lesen wir: ,*lawaṅga* :

kulit lawaṅ' (vgl. v. d. Tuuk, a. a. O.). Nun kann ich diesen Ausdruck, *kulit lawaṅ*, nicht mit anderen altjavanischen Stellen belegen, doch diese einzige genügt, denn auch im heutigen Malaiischen ist *kulit lawaṅ* = *kaju manis hutan*, d. h. Cinnamomum iners Bl. (vgl. de Clercq-Pulle, Plantkundig Wdb. v. Ned.-Indië, No. 906). Auch *lawaṅ* begegnet in dieser Sprache, vgl. Klinkert, Wtb., s. v.: ‚e. s. v. boom, welks bloem en bast in de geneeskunde gebruikt worden' (Arzneipflanze). Näheres geben de Clercq-Pulle, a. a. O. Mal. *buṅa lawaṅ* heißt ‚Gewürznelke'. ‚*Buṅa lawaṅ* sind Gewürznelken, aber auch die Früchtchen einer Zimmetart', belehrt uns die ‚Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië', s. v. Kruidnagelen (nl. des Cinnam. Parthenoxyl.).

Auch in anderen indonesischen Sprachen begegnet *lawaṅ*; das Minangkabauische hat *lawaṅ*, ‚naam van een boom, waarvan de bloesem en bast als geneesmiddel dienst doen' (Name eines Arzneibaumes, van der Toorn); gajoisch *lawaṅ* ist ‚een soort van boom, waarvan de bast om haar kruidnagelachtige smaak wel gekauwd wordt' (Baum, dessen Rinde einen Nelkengeschmack hat); und atschin. *lawaṅ*, ‚'n soort van kaneelbast, die naar kruidnagelen riekt' (eine Art Zimmetrinde mit Nelkengeruch).

Koorders, Verslag van een botanische dienstreis in de Minahasa (Mededeelingen van 's Lands Plantentuin, XIX), S. 161, erwähnt ebenfalls *lawaṅ*, nl. als Cinnam. spec. (ein sehr kleiner Baum). Auch Schwarz, Tontemboansch Woordenboek, S. 221, übersetzt *lawaṅ*, *kaju lawaṅ*: ‚Cinnamomum', er kennzeichnet es nicht als Fremdwort.

Das Wort ist mithin wahrscheinlich als gemeinindonesisch zu betrachten, allein die Bedeutungsnuance ist nicht ganz klar: nicht immer werden, so scheint es, dieselben Pflanzen mit *lawaṅ* bezeichnet. Dies ist aber bei diesen Wörtern oft der Fall. Hier ist das Schwanken zwischen ‚Gewürznelke' und ‚Zimmet' charakteristisch.

Da nun die Gewürznelke bekanntlich auf den Molukken einheimisch ist (vgl. schon Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde III, S. 37: ‚die Gewürznelke ... gehört ausschließlich den Molukken'), und schon früh von diesen Inseln nach anderen Gegenden gebracht

wurde, so halte ich es für wahrscheinlich, daß die indonesischen Völker, die diesen Handel trieben, auch den von ihnen der Pflanze beigelegten Namen nach anderen Gebieten getragen haben. Ich möchte somit das altindische Wort *lavaṅga*, den Namen der Gewürznelke, als eine Entlehnung aus indonesischen Sprachen erklären. Bisher hat man umgekehrt mal. *lawaṅ* als ein Lehnwort aus dem Sanskrit betrachtet (Klinkert). Aber auch die Gestalt unseres Wortes ist zweifelsohne indonesisch; man vergleiche nur *bawaṅ, sawaṅ, awaṅ, pawaṅ* usw., und die oben angeführte Glosse beweist das hohe Alter des Wortes und m. E. auch dessen Ursprünglichkeit *lavaṅga* gegenüber auf Java.

Ein interessanter Umstand ist, daß auch die dravidischen Sprachen dasselbe Wort aufweisen. Tamilisch *lawanga pattai* wird von Balfour, Cycl. of Ind.[3], I, 598, angeführt als Name der Cassia lignea (‚Cassia bark‘) = teluguisch *lawanga patta*. Knight, Tam. dict., lehrt: ‚clove, *lavangkappû, lavangkam*; cinnamon, *lavangkappaṭṭai* (wild cinnamon or cassia).‘ Auch hier Gewürznelke und eine Zimmetart zugleich.

Woher stammt nun die Endung *-ga* in Indien? In vielen indonesischen Sprachen findet man mitunter neben Wörtern mit schließendem Konsonant Bildungen mit angehängtem *-a*. In mehreren Idiomen hat der anfangs konsonantische Auslaut einem vokalischen mit hinzugefügtem Vokal (Stützvokal, engl. supporting vowel) Platz gemacht; nicht immer *-a*, aber doch öfters (vgl. Brandstetter-Blagden, Introduction, IV, § 206). Ich vermute nun, die Hinzufügung des Auslauts *-ga* nach *-ṅ* sei ein Analogon. Sie ist aber ziemlich selten, und die Einzelheiten sind noch nicht ganz klar. Da ich jedoch demnächst auf Grund einer Sammlung Näheres hierüber mitzuteilen hoffe, unterlasse ich es, weitere Beispiele anzuführen.

Nur möchte ich eine Etymologie Przyluskis in Erinnerung bringen. Dieser Gelehrte hat, Bulletin de la Soc. de Ling., 79 (1925), S. 98 ff., skt. *mātaṅga* herleiten wollen von austroasiatisch **taṅ* (khmer *dang, ṭang,* stieng *tŏng,* malakk. *tong* usw.), ‚Hand‘ und einem Präfix *ma-* (vgl. *hastin* usw.). Auch hier findet man, falls

diese Etymologie richtig ist, *-ga* hinter der Wurzelsilbe. Ein schönes Beispiel ist gleichfalls das von Sylvain Lévi (Journ. As. 203 [1923], pp. 1–57, No. 3) glänzend mit *Talaing* in Beziehung gesetzte *Tilaṅga* (*Tiliṅga, Kaliṅga* usw.; vgl. *Tilang* usw. der arabischen und persischen Autoren).

Man braucht deshalb nicht Entlehnung der Form *lavaṅga* aus den Archipelsprachen vorauszusetzen; *lavaṅ* ist vielleicht in Indien zu *lavaṅga* umgeformt worden.

II. *Laśuna.*

Das altindische *laśuna*, hier und da auch *lasuna*, im Śabdakalpadruma auch *rasuna*, anderswo *rasona*, ist meines Wissens etymologisch noch nicht erläutert worden. Uhlenbeck, Wtb., sagt ‚unerklärt'. *Laśuna* bedeutet ‚Lauch, Knoblauch', für *rasona, rasuna* gibt das P. W. ‚Allium ascalonicum, Schalottenzwiebel'.

Man findet das Wort auch in dravidischen Sprachen: tamil *ilasunam*, malayalam *laśunam*, kanar. *laśuna*, engl. garlic. Diese Wörter können als Entlehnungen aus dem Sanskrit betrachtet werden; das Tamil hat bekanntlich niemals *l* im Anlaut. Ganz merkwürdig ist eine Etymologie im Malaiischen Wörterbuch von H. C. Klinkert, s. v. *dasoen*, ‚e. s. v. witte uien (‚weiße Zwiebeln'): Skr. *lasoena*, zoo ook in het Bat., Makas. en Boeg'.[1] Ist diese Etymologie richtig? Sie setzt Entlehnung seitens des Malaiischen, bzw. anderer indonesischer Sprachen und Einwirkung indonesischer Lautgesetze voraus (*l*—*d*, RLD-Gesetz). Dies ist nicht wahrscheinlich, denn wir finden auch Formen, welche auf einen anderen Wortanfang deuten. Stellen wir einige Ausdrücke zusammen:

altjav. *laśuna*, Knoblauch, vgl. v. d. Tuuk, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, III, 704.

„ *rasuna*, Allium ascalonicum, ebenda, I, 744; aus skt. *rasuna*?

[1] Ebenso die Etymologie: tagal. *lasuná*, Knoblauch, Zwiebel < skt. *laśuna* (Kern, V. G. X, 268).

balin. *kĕsuna,* Knoblauch, von v. d. Tuuk, II, 186 dem *laśuna* gleichgestellt = Allium porrum (vgl. De Clercq-Pulle, Plantkundig Wdb. van Ned.-Ind., No. 173).

„ *dasun,* Knoblauch (?), ebenda, II, 458: *dasun mirah* (roter *dasun*) und *daṣun piñe* (weißer *dasun*).

„ *jasun* = *bawañ* = Zwiebeln, ebenda, IV, 382, ohne Belege.

„ *jasuna* = *bawañ,* ebenda, a. a. O., ohne Belege.

„ *jasu* = *bawañ,* a. a. O. *jasu bañ* (roter *jasu*), *j. putih* (weißer *j.*) usw.; de Clercq-Pulle, No. 168.

mal. *dasun,* ‚witte uien' (Klinkert), d. h. wohl Allium sativum, denn mal. *bawañ putih,* weißer *b.*, heißt ‚Knoblauch'.

minangkabauisch *dasun* (*putiĕh*), Allium sativum.

gajoisch *lasun,* Zwiebel (Hazeu, Wtb.).

sasakisch *lañsuna,* vgl. v. d. Tuuk, K. B. W. III, 704.

makass., bugin. *lasuna,* Zwiebel, Allium; *lasuna kebo·* = Knoblauch (Matthes, Makass. Wtb.).

Alfuren *lasuna,* Zwiebel, vgl. v. d. Tuuk, a. a. O.

„ *lansuna,* „ ebenda.

„ *dansuna,* „ „ und de Clercq-Pulle, No. 168.

„ *ransuna,* „ „ „ „ „ „ 168.

tagalisch *lasona,* Zwiebel.

sawunesisch *lahuna,* Zwiebel, vgl. de Clercq-Pulle, No. 168.[1]

bimanesisch *ntjuna,* v. d. Tuuk, a. a. O.

rotinesisch *laisona,* de Clercq-Pulle, No. 168.

sikkanesisch *huna,* Zwiebel (‚ajuin'), v. d. Tuuk, a. a. O.

bolaang-mongod. *jantuna,* de Clercq-Pulle, No. 168.

bissaiisch *lasó,* Zwiebel.

lampongisch *lasun,* Zwiebel.

gorontal. *hātunā,* Zwiebel, vgl. E. E. W. G. Schröder, Gor. Wdl., S. 162.

In dieser ohne Rücksicht auf die geographische Verbreitung aufgestellten Liste finden wir also viele Formen. Da *s* in mehreren

[1] J. K. Wijngaarden, Sawuneesche Woordenlijst, S. 62: *lahuna* = *huna,* und S. 40: *huna* = *la huna,* Zwiebel; also zwei Formen?

Sprachen > *h*, sind sawun. *lahuna* u. a. ohne weiteres verständlich (Brandstetter, Introduction, translated by Blagden, IV, § 115, II). Im Gorontaloischen ist hier *s* > *t*, wie auch sonst; indones. *susu*, ‚Brust(warze)' z. B. lautet dort *tutu*. Diese Sprache weist selten *k* im Anlaut auf; vgl. z. B. *ōju*, ‚Holz' < *kaju* (Schröder, Gor. Wdl., S. 4). Die Entwicklung *u* > *o* ist bekannt; vgl. Brandstetter, IV, § 93, II.

Wir können also diese Reihen feststellen:

ra-, *la-*, *da-*, *ja-* ± nas. + *sun*(*a*);
kĕ-, *ha-* + *sun*(*a*) und vielleicht
sun(*a*) ohne Präf.

Auf Einzelheiten brauche ich nicht einzugehen: es genügt mir, einige Analoga in Erinnerung zu bringen:

batakisch *latoṅ*, jav. *latĕṅ*; sasakisch *jĕlatĕṅ*, mal. *jĕlataṅ*; makass., bugin. *la-lataṅ* usw., ‚Brennessel'; mal. *hĕntimun*, *mĕntimun*, *timun*; sund. *timun*; jav. *katimun*, *timun*, ‚Gurke'.

Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Das Nebeneinander der Wurzelform und einer oder mehr präfigierten Formen bei Pflanzennamen u. dgl. ist ein Charakteristikum der indonesischen Sprachen. Aber auch in den verwandten austroasiatischen Sprachen ist dieselbe Erscheinung festgestellt.[1]

Weiter sehen wir, daß *dasun*, *jasun*, *lasun* neben *dansuna*, *jasuna*, *lasuna* existieren, eine Erscheinung, welche wir schon oben kurz erörterten.

Nun weisen auch die außerindonesischen Sprachen des austrischen Stammes hier und da das Wort *lasuna* auf. Im Nankauri existiert *lashun*, vgl. De Roepstorff, s. v. („garlic"). Aymonier et Cabaton erwähnen *lathuṅ* und *lasun* im Tscham (Dict. chame, s. v., ‚oignon'), Himly, Sprachvergl. Unters. Wörterschatz des Tsch., Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss., 1890, S. 442, führt an: ‚Čam *allah lassoun*, oignon vert petit.' Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker, S. 156, No. 207,

[1] Vgl. z. B. Przyluski, M. S. L. 22, S. 206 ff.; S. Lévi, J. A. 203 (1923), S. 1—57, passim.

erwähnt ,Mon *kasün,* Zwiebel'. Auch hier zwei Präfixe. Die Zwiebel ist heute ,cultivated all over India', wie Watt uns belehrt,[1] in dessen Buche man die neueren indischen Ausdrücke zusammengetragen findet: ,*lasan*, . . . Hind.; *rasún, lasún, lashan,* Beng., *lasan* Guj.' usw. Auch im Santālischen existiert das Wort: *rasun.* Es war somit zweifelsohne in den austroasiatischen Sprachen von alters her bekannt (Santālī, Nankauri, Mon, Tscham), und wir können m. E. schließen: skt. *laśuna, rasuna, rasona* usw. (auch diese Vielheit ist charakteristisch bei Lehnwörtern) und die anderen indischen Formen sind austrischem Sprachgute entlehnt worden.

III. *Śalākă.*

Über die Zugehörigkeit von altindisch *śalāka-ḥ* zu griech. *κάλαμος, καλάμη* ,Rohr', latein. *culmus* ,Halm', ahdeutsch *halm* usw. urteilt Walde (Lat. etym. Wörterbuch², S. 208): ,Ganz unsicher ist, ob ohne *m*-Suffix hierher ai. *çila-ḥ* „eine auf dem Felde zurückgebliebene Ähre" (s. jetzt Uhlenbeck, KZ. XL, 554), ai. *çalāka-ḥ, çalākā* u. a. „Halm" (Fick, II⁴, 73; s. Uhlenbeck, Ai. Wb. s. v.).'

Das Wort *śalākā* heißt bekanntlich: ,Span, Splitter, Stäbchen; Halm, Reis', auch ,ein spitzes Werkzeug zum Durchbohren, Spitze des Pfeils, Nadel' usw. Wir finden es schon im Taittirīya-Saṃhitā und im Śatapatha-Brāhmaṇa.

Bei der Lektüre der vorzüglichen Abhandlung Schmidts ,Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen' (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 1905) traf ich auf diese Gleichung (S. 128): ,Khmer *slik,* Blatt = Skt. *śalāka.*' Und S. 40 sagt Schmidt: ,Mon *sla, hla,* Blatt; Khmer *slik, sanlik*; Bahnar *hla*; Stieng *la*; Skt. *śalākā.*' Meint er nun Skt. > Mon-Khmer oder Mon-Khmer > Skt.?

Den erwähnten Ausdrücken entsprechen die Wörter: Khasi *slak,* Blatt; Tscham *hala* und eine Unmenge interessanter Formen auf Malakka: *le', léh, hĕle', ha-li', halik, halī', hālik, sĕlá, slā, sĕlak,*

[1] George Watt, A Dict. of the economic Products of India, I, 172.

selak, selar usw. (vgl. Skeat and Blagden, Pagan races of the Malay Peninsula, II, S. 645). Diese Wörter bedeuten ‚Blatt‘ oder anderswo ‚Zweig‘ (engl. ‚branch‘), in einigen Dialekten finden sich besondere Fälle, wie Skeat und Blagden, a. a. O., lehren: ‚Aroid, spec. „rhinoceros' tongue“, *Pothus latifolia*: hĕle' līdah bādak (hli' lidh badķ), *Sem. Buk. Max.* Blowpipe cleaningrod (made of akar mĕmpĕlas): hĕlīt yūs (hleet-yoos), *Sem. Stev.*; . . . Plant . . . hĕle' bāru (hli' baru) usw.‘

Wir haben also: *salak, sĕlak, slak, salik, slik* und Weiterentwicklungen, d. h. $\mathrm{s}^{a}/_{\breve{e}}\mathrm{l}^{a}/_{i}\mathrm{k}$.

Nun ist auch in indonesischen Sprachen ein Wort *salak* nicht unbekannt. Man kann in Betracht ziehen:

mal. *salak*, eine Art von Rotangpalme (Klinkert; van Ronkel).
sund. *salak*, N. eines Dornstrauches (Coolsma); = mal. *salak* (de Clercq-Pulle, Plantk. Wdb. v. N.-I., No. 4158), d. h. Zalacca edulis Bl.
jav., balin., mad. *salak*, eine Art von Rotang, vgl. z. B. v. d. Tuuk, K. B. W. III, 245.
min. *sala·*, dasselbe.
makass., bug. *sala·*, ‚Zalacca edulis‘ (Matthes).

Gehört schließlich auch atschin. *sala*, ‚pinus Merkusii Jungh. et De Vr.‘ (De Clercq-Pulle) hierzu? Und buruisch (Màsarète) *sàla*, Span, Splitter?

Daß Schmidt wirklich mon *sla*, khmer *slik*, ‚Blatt‘ usw. aus skt. *śalākā* herleitet, geht hervor aus seinem Buche ‚Die Mon-Khmer-Völker‘, S. 23: ‚Das zweite, von Sanskrit *śalākā* herstammend, fehlt, wie es scheint, in den Muṇḍā-Sprachen, jedenfalls im Nikobar; in den Semang-Dialekten wird das dort vorkommende *hali, hale* usw. wegen der Nebenform *kli* und *hlit* etwas zweifelhaft; sonst ist es unter den Formen *salaka, slak, slik, sla, hla, la* überall vorhanden.‘ Meiner Ansicht nach wäre dieser Vorgang sehr unwahrscheinlich gewesen, denn die Bedeutungsentwicklung ‚Halm, Reis; Span, Stäbchen; spitzes Werkzeug, Nadel‘ > ‚Blatt‘ ist ohne weiteres ganz sonderbar.

Gehen wir aber aus von der Voraussetzung, es existierte einst ein austrisches Wort **salak*, ‚Rotangpalme, Bambus, Rohr', so bereitet die Annahme einer Entlehnung seitens des Sanskrits keine semasiologischen Schwierigkeiten. Und auch die Entwicklung ‚Rotangpalme' > ‚Blatt einer Rotangpalme' > ‚Blatt im allgemeinen' ist m. E. nicht unmöglich.

IV. *Marīca.*

In seiner Abhandlung ‚Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen' (s. oben) erwähnt Pater Schmidt zweimal die Reihe ‚Mon *mrāk*: Khmer *mĕréč* usw.', nl. S. 46: ‚Mon *mrāk*, Pfeffer: Khmer *mĕréč*, Bahnar *am(p)rę*, Stieng *mbrĕč*, *mrĕč*', und S. 108. Wie es, S. 46, scheint, will er diese Wörter herleiten von skt. *marica*, *marīca*.

Es findet sich im Malaiischen ein Wort *mĕrica*, von Klinkert erklärt als jav. *marica*, ‚Pfeffer' (gewöhnlich *mĕritja*, *maritja* geschrieben). Das javanische Wort aber wird von Gericke und Roorda, Juynboll u. a. als Lehnwort aus dem Sanskrit betrachtet. Soll man dieser Meinung beistimmen?

Ganz interessant ist es zu lesen, was v. d. Tuuk, Kawi-Bal.-Nederl. Wdb., IV, 528 und 485, darüber sagt. Er betrachtet *marica* als Sanskrit, *mahica* oder *mica* als javanisch. Fassen wir die Namen des Pfeffers, soweit sie hierhergehören, zusammen:

balin. *maĭca* und *mica*, v. d. Tuuk, a. a. O.; de Clercq-Pulle, Plantk. Wdb. No. 3204.

jav. *mrica*, jav. krâmâ *marijos*.

mal. *mĕrica*, s. oben.

bolaang-mongod. *risa*, de Clercq-Pulle, a. a. O.

Alfur. (Halmaheira, Ternate usw.) *rica* (*r. jawa*, *r. pululu*), de Clercq-Pulle, a. a. O.

Alfur.; Saleyer, Süd-Celebes *marisa*, de Clercq-Pulle, a. a. O.

Alfur. *warisa*, v. d. Tuuk, a. a. O.

bugin. *marica*, *burica*, *barica*, v. d. Tuuk, a. a. O.; de Clercq-Pulle, a. a. O.

Das Capsicum annuum L., Beißbeere, niederl. Spaansche peper, mal. *lada merah*, hat Namen wie: *rica* (Alfuren, Halmaheira, Ternate), *manisa* (Ceram), *mareta* (bol. mong.), *menisa* (W.-Ceram) usw.

Im Altjavanischen ist *marica* z. B. belegt im Nāgarakṛtāgama (anno 1365), 60, 1, 3; ohne Zweifel ist es dort eine Entlehnung aus dem Sanskrit.[1] Auch *maïca* und *mica* sind aus *marica* hervorgegangen, aber der Lautwandel $r_2 > h > 0$ ist ein Charakteristikum des Javanischen (vgl. Brandstetter, Introduction, IV, § 137). Das Wort war somit auch schon von alters her den Javanern bekannt. Das mal. *mĕrica* verrät seine Herkunft nicht, vielleicht ist es ursprünglich, vielleicht auch entweder dem Sanskrit oder dem Javanischen entlehnt. Die bugin. Formen können Verstümmelungen sein. Übrigens haben auch im Osten des Archipels viele Entlehnungen und Entstellungen (auch *rica* usw. ?) stattgefunden.

Der Pfeffer ist einheimisch in Assam und in Malabar[2] und von dorther ist er über viele Gebiete Südostasiens verbreitet worden. Wahrscheinlich haben also die Arier auch dieses Gewürz von den früheren Einwohnern kennen gelernt. Die neuindischen Sprachen weisen Formen wie *mirc*, *marc* u. dgl. auf.[3] Diese Tatsachen zusammen betrachtet können m. E. einen dazu bestimmen, auch *marica* als ein von unten auf in das Sanskrit hineingekommenes Wort zu betrachten.

---

[1] Hs. jedoch *mirica*.

[2] Vgl. z. B. Watt, Dict. (s. oben), VI, 1, S. 260.

[3] Zusammengetragen von Watt, a. a. O.

In den Höhlen des Bardesanes ertönen Lieder und Gesänge, was der Jugend lieblich und erwünscht ist als Süßigkeit. Durch die Harmonie der Klänge entzündet er die unerfahrenen Kinder.

Efrem, adv. haer. I, 5.

Bardesanes und Mānī.

Von

O. G. von Wesendonk, Oberaudorf am Inn.

Nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingenii est et habet dona naturae ...

Talis Bardesanes cuius etiam philosophi admirantur ingenium. Hieronymus, Comm. in Oseam proph. 2, 10.

1.

Der temperamentvolle syrische Bischof von Edessa Efrem hat im 4. Jahrh. Markion, Bardesanes und Mānī auf eine Linie gebracht. Ebenso hat an-Nadīm in seinem Fihrist ul ʿulūm die Beziehungen zwischen den Anhängern des Bardesanes und des Mānī betont und noch hervorgehoben, daß die Markioniten ‚den Christen näherstehen als die Manichäer und Bardesaniten'.[1] Nicht anders beurteilt Šahrastānī die Zusammenhänge zwischen Bardesanes und Mānī.[2] Beide islāmische Schriftsteller behandeln die enge Verwandtschaft zwischen der manichäischen Lehre und der des Bardesanes. Der Fihrist sieht bei den zwei Doktrinen eine Abweichung nur hinsichtlich der Vermischung des Lichts mit der Finsternis, also der Annahme von dem Grund der Entstehung der sichtbaren Welt, während Šahrastānī den Unterschied auf die Gestalt des maʿddal bezieht, des Mittlers zwischen der Lichtwelt und dem Kosmos, als welcher bei Mānī Jesus erscheint, wogegen ein Mittler bei Bardesanes, soweit sich nach dem erhaltenen Material urteilen läßt, tatsächlich aber überhaupt nicht vorkommt.

---

[1] Flügel, Mānī, 161 f., 159 f.

[2] 195 f., Cureton.

Die Verbindung Mānīs mit Bardesanes ist unter den neueren Forschern namentlich von F. C. Burkitt und H. H. Schaeder behandelt worden.[1] Mit vollem Recht wird behauptet, daß Mānī nicht vom Mazdaismus ausging, sondern daß die Wurzeln seines Systems in den gnostischen Vorstellungen seiner Umgebung zu suchen sind. Christliche Anschauungen in markionitischer Färbung sind für ihn maßgeblich gewesen. Schon bei Valentinos, dessen Doktrin in Babylonien verbreitet war, muß man sich die Frage vorlegen, ob Mānī diese unmittelbar aufgenommen oder durch bardesanische Vermittlung kennengelernt hat, wird doch Bardesanes gelegentlich als Anhänger des Valentinos hingestellt.[2]

2.

Mānī tritt als Babylonier auf, obwohl er von Vater und Mutter aus dem Arsakidenhause stammt. Er gehört also zu jenen Iraniern, die sich in der arsakidischen Hauptstadt Ktesiphon oder in deren Nähe niedergelassen hatten. Mānīs Name ist nicht iranisch, sondern bedeutet wahrscheinlich auf Aramäisch σκεῦος, Gefäß, wobei es in diesem Zusammenhange unerörtert bleiben kann, ob es sich um eine religiöse Bezeichnung oder um einen Eigennamen handelt.

Der Name Bar Daiṣān, Sohn des Daiṣān, des bei Edessa fließenden Gewässers,[3] besagt nichts für die ethnische Zugehörigkeit des Bardesanes. Theodor bar Chōnai, ein nestorianischer Bischof des 9./10. Jahrh., läßt es offen, ob Bardesanes aus Hierapolis oder

[1] F. C. Burkitt, bei Mitchell, St. Ephraim's prose refutations, 2, cxxii ff.; The religion of the Manichees, 14, 75 ff.; H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, 73 ff.; Die Rel. in Gesch. u. Gegenw.[2] s. v. Manichaeismus, 3, 1964; F. Nau, Le livre des lois des Pays, Texte syriaque[2], 1931, VIII.

[2] Theodor bar Chōnai, Pognon, Inscriptions mandaïtes, 116, 169; Epiphanios, Anakeph. 1127, Migne, P. G. 42, 865; adv. haer. 477; Ps. Moses von Chorene, 2, 66, vgl. auch Efrem, adv. haer. 22, 1. Eusebios, hist. eccl. 4, 30, behauptet, Bardesanes habe anfänglich der Lehre des Valentinos angehangen, sich aber später von ihr losgesagt; s. auch Hieronymos, Liber de viris illustribus, 33; Hippolytos, Philos. 6, 30.

[3] Es ist der Skirtos der Griechen, den Justinian zum Schutze der Stadt Edessa eindämmen ließ; Prokop, de aedificiis, 2, 7. Sie hieß, weil Justin sie wieder hatte erbauen lassen, damals Justinopolis. Man deutet Dar Daiṣān auch als ‚Sohn des Tänzers', Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4[1], 1, 181, 3.

aus Arbela im parthischen Vasallenstaat Adiabene stammt.[1] Nach Michael dem Syrer (1166—1199) hießen seine Eltern Nuḥamā und Nahaširamā und sollen aus Persien nach Edessa gezogen sein. Nun nennt eine mit Bardesanes gleichzeitige Quelle, Julius der Afrikaner, diesen einen Parther,[2] und Porphyrios wie Hieronymos sprechen von ihm als von einem Babylonier.[3] Daß ihn Hippolytos[4] einen Armenier nennt, hängt dagegen wohl lediglich mit seinem späteren Aufenthalt in Armenien zusammen.

3.

Edessa, syrisch Orhāi, Urhāï,[5] war die Hauptstadt des unter arsakidischer Oberhoheit stehenden Königreiches Osrhoëne. Dieses galt als eine Gründung der Orroei, die um 130 v. Chr. in Edessa eindrangen.[6] Ob diese Dynastie, die sich in Edessa festsetzt, arabisch-nabatäischer oder aramäischer Herkunft war, sei dahingestellt.[7] Jedenfalls gehört das Herrscherhaus zu jenen, die sich in den

---

[1] Bei Pognon, 177.

[2] Julius Africanus, Cesti, 29, Paris, 1693; ed. Thevenot, Veteres Mathematici, Paris, 1693. Zu Michael dem Syrer vgl. J. B. Chabot, La chronique de Michael le Syrien.

[3] De abstin. 4, 17. Hieronymos, adv. Jovinianum, 2, 14.

[4] Refut. omn. haer. 7, 31.

[5] Armenisch Uṛhaï, Uṛha, heute Urfa. Die Stadt ist von einem Statthalter des Seleukos Nikator, Nikanor, gegründet und zuerst Antiocheia Arabis oder Kallirhoë, später nach der gleichnamigen alten Hauptstadt Makedoniens Edessa genannt worden. Urhāi ist nach Markwart, bei Herzfeld, Z. D. M. G. 68, 1914, 666; A catalogue of the provincial capitals of Ērānshahr, 62 f., die Übersetzung des phrygisch-makedonischen Namens Edessa = die gut bewässerte.

[6] Plinius, hist. nat. 5, 24; 85 f.; 6, 26, 117, 129. Einen Dynastiegründer ‚Osroës' nennt Prokop, de bello Pers. 1, 17, 24, vgl. auch Dionysios von Tellmahrē, 65 ed. Tullberg, der Orhāi bar Ḥevyā als den ersten König nennt.

[7] Zur Geschichte von Osrhoëne s. v. Gutschmid, Mémoires de l'Acad. de St-Pétersbourg, 7e série, 35, 1, 1887; Ed. Meyer in Pauly-Wissowas Realenc. s. v. Edessa; Duval, Histoire polit., relig. et litt. d'Edesse, Paris, 1892; Markwart, Südarmenien, 337 f.; A catalogue, 62 ff. Sind die ‚Mandani', die sich in Edessa festzusetzen vermochten, Nabatäer, so wäre nicht, wie Kammerer, Petra et la Nabatène, 155, meint, die Besetzung von Damaskus durch den Nabatäer Aretas III im Jahre 85 v. Chr. die erste Berührung der Nabatäer mit einer vollständigen städtischen Zivilisation.

zwischen dem Partherreich und der seleukidischen, später römischen Machtsphäre entwickelten und die sich zu Hatra und Palmyra nachweisen lassen.

Früh scheint Osrhoëne in Beziehungen zu den Parthern getreten zu sein, die um 100 v. Chr. dauernd in Mesopotamien Fuß faßten. Nach der armenischen Episode unter Tigranes hat dann Osrhoëne auch die Römer kennengelernt und sich bemüht, eine seinen Kräften entsprechende Schaukelpolitik zu treiben.

An dem Hof zu Edessa scheinen die Eltern des Bardesanes eine angesehene Rolle gespielt zu haben, so daß ihr Sohn mit dem Sohn des Königs von Osrhoëne zusammen erzogen wurde. Er lernte syrisch und griechisch, war also, da er als Parther auch das Iranische verstand, ein ἀνὴρ τρίγλωττος, ähnlich wie Jacob von Edessa, der Kenner des Syrischen, Griechischen und Hebräischen.[1]

Als Bardesanes ein heranwachsender Knabe war, ging Edessa 165/6 anläßlich des Partherfeldzuges des L. Verus in die Gewalt der Römer über. Nach einer Empörung wurde die Stadt Edessa von dem Mauren Lusius Quietus gestraft.[2] Die Eltern des Bardesanes verließen damals Edessa und begaben sich nach Hierapolis-Bambyke, Mabug, dem Ort mit dem berühmten Heiligtum der Dea Syria. Dort soll Bardesanes im Hause eines heidnischen Priesters erzogen worden sein. Jedenfalls dürfte der Aufenthalt für die Erweiterung seiner Kenntnisse auf dem Gebiete der vorderasiatischen Gestirnkunde bedeutsam gewesen sein. Freilich bildete auch Edessa einen Mittelpunkt des Planetenkults. Ištar scheint auch als Bath-Nikal, ‚Tochter des Nin-Gal', neben Nebo und Bēl verehrt worden zu sein,[3] und heilige Fische, wie sie auch sonst der Atargatis geweiht sind, wurden in den Teichen der Stadt gehalten. Noch heute ist es verboten, die

[1] Epiphanios, Panar. 56, 1 adv. 476 f., weiß nur von seiner Kenntnis des Griechischen und Syrischen zu berichten.

[2] Dio Cassius, 68, 22, 2; 30. Hauptstützpunkt der Römer wurde unter Mark Aurel nicht Edessa, sondern Karrhai.

[3] Doctrina Addai, 24; 31, vgl. Jacob von Sarug, bei Martin, Z. D. M. G. 29, 111; 131.

Fische aus dem Gewässer bei der Moschee von Edessa zu fangen oder gar zu verzehren.[1] Von dem Kult der Taraʿthā, der unter anderem in Edessa gefeiert wurde und mit Selbstentmannung verbunden war, ist in dem Buch der Gesetze der Länder des Bardesaniten Philippos die Rede.[2]

Ferner wurden die Sonne und der Mond, Šamaš und Sin, in Edessa als Götter angebetet,[3] jene Himmelskörper, die im System des Bardesanes die Sinnbilder des Vaters und der Mutter der Lebendigen darstellten. Auch Azizos und Monimos, in denen man Venus als Morgen- und Abendstern gesehen hat, sind in Edessa bezeugt.[4]

Edessa war schon seit einiger Zeit Sitz einer christlichen Gemeinde, die an die in der Stadt vertretenen Juden angeknüpft zu haben scheint,[5] wenn auch vielleicht Adiabene das älteste christliche Zentrum in jenen Gebieten darstellt.[6] Die Pešiṭtā wird von manchen Gelehrten mit Edessa in Verbindung gebracht.[7] Jedenfalls ist dort nach 172 Tatians Diatessaron entstanden, das erst im 5. Jahrh. von Bischof Rabbula von Edessa unterdrückt wurde und das Mānī gekannt hat. Auch hat Tatian eine Kampfschrift gegen die Hellenen herausgegeben, die in christlichen Kreisen viel Beachtung fand.

4.

Als der Jugendfreund des Bardesanes, Abgar IX. (VIII.) den Thron von Osrhoëne 179 bestieg, kehrte Bardesanes in die Stadt

[1] Siehe die Belege bei F. Cumont, Les religions orientales[4], 255 f.

[2] 20 ed. Cureton, Spicilegium Syriacum, London, 1885. Über die Taraʿthā, die auch Jacob von Sarug bei Assemani, Bibl. Or., 1, 327, erwähnt, vgl. Chwolsohn, Die Ssabier, 2, 157. Sie ist eine Form der unter verschiedenen Namen vertretenen syrischen Göttin, s. Cumont, Les religions orientales[4], 95 ff.

[3] Doctrina Addai, 31. [4] Kammerer, Petra, 415.

[5] Juden sollen vielleicht bereits seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr. bei Edessa zu finden sein; Schiffer, Beih. 1 zur O. L. Z.

[6] Marquart, Ostasiat. u. osteurop. Streifzüge, 292 ff.

[7] Siehe Flavius Josephus, bell. jud. 2, 19, 4 über die Übertragungen von Teilen des Alten Testaments ins Syrische durch Juden in Edessa oder in der Adiabene. Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob Tatian sein Diatessaron zuerst syrisch oder griechisch abgefaßt hat.

zurück. Osrhoëne hat dann, wie üblich, zwischen den Römern und den Parthern keine recht klare Haltung eingenommen, so daß Caracalla 216 die Stadt einnahm und Abgar IX. in Ketten nach Rom schaffte. Caracalla fand in Edessa, der Colonia Marcia Edessenorum, den Tod. 244 wurde Osrhoëne, das Gordian III. 242 wieder als Vasallenstaat begründet hatte, als Königreich beseitigt und als römische Provinz behandelt.

Es wird von einem Zusammentreffen des Bardesanes mit einem im Gefolge des Caracalla befindlichen Philosophen Apollonius berichtet.[1] Aber Bardesanes scheint sich im Verlauf der Wirren nach Armenien begeben und dort im Tempelarchiv zu Ani studiert zu haben. Die Frucht dieser Tätigkeit war eine Geschichte Armeniens von Artavazdes II. bis zu den Sāsāniden. Aus diesem Werk hat Ps. Moses von Chorene geschöpft. Ob Bardesanes in Armenien oder in Edessa gestorben ist, läßt sich nicht feststellen.

5.

Das Syrische war, bis Maštʿocʿ das armenische Alphabet schuf oder wenigstens das von Daniel erfundene verbesserte, die Schriftsprache Armeniens und wurde auch nach dem Übertritt zum Christentum in der Kirche verwandt.[2] Auch die syrisch geschriebene Evangelienauslegung des Mānī wurde mit apokryphen christlichen Texten durch Syrer nach Armenien gebracht.[3] Offenbar hat sich der Gebrauch des Aramäischen, aus dessen zu Edessa gesprochenem Zweig sich das Syrische entwickelt hat, seit den Zeiten der Achämeniden in Armenien gehalten, wenn es dort nicht gar bereits unter den Medern und den Assyrern verwendet gewesen sein sollte.[4]

---

[1] Epiphanios, adv. haer. 477.

[2] Auch die griechische Sprache ist in Armenien nicht unbekannt gewesen, doch soll man deshalb den griechischen Einfluß auf Armenien nicht überschätzen.

[3] Samuel von Ani bei Migne, P. G. 19, 685 f.

[4] Über die Einflüsse, die von Edessa auf Armenien ausgingen, s. Ed. Meyer, Pauly-Wissowa, s. v. Edessa. Über das Aramäische im Perserreich, vgl. Litterae orientales, 49, 1932, 1 ff. H. Junker, Das Avestaalphabet, hat gezeigt, daß das armenische wie das georgische Alphabet die avestische Schrift voraussetzen. Dem

6.

Bardesanes stand mitten in einer geistig bewegten Umgebung. Er galt als ein hochgelehrter Mann,[1] war aber dem höfischen Dasein durchaus nicht abhold. Efrem der Syrer schildert ihn, wie er mit Beryllen geschmückt im Kaftan einherschritt,[2] und Julius Africanus, der ihn am Hof zu Edessa erlebte, berichtet von seiner Gewandtheit im Bogenschießen.[3]

Ob und wann Bardesanes zum Christentum übertrat, ist nicht ganz klar. Denn daß er sich mit Markion auseinandersetzte, dessen

---

armenischen Duktus ähnelt die georgische Kirchenschrift Xuzuri. Die einheimische Überlieferung sieht in der ‚Kriegerhand', Mxedruli, die ältere Form des Alphabets, die aber natürlich nicht aus der Zeit des P'arnavaz, dem 4. Jahrh. v. Chr., stammen kann, sondern nach Junkers Darlegungen ohne das Vorhandensein der Avestaschrift nicht denkbar ist. Das Mxedruli hat A. Dirr, Gramm. der modernen georgischen Sprache, 5, für den älteren Duktus erklärt, s. dagegen Markwart, Caucasica, 7, 132; Dort, 3, 1, noch Deeters. Das Xuzuri, das nicht mit Peradse, Rel. in Gesch. und Gegenw.[2] s. v. Georgien, einfach auf die aramäische oder gar die Keilschrift zurückgeführt werden kann, wird mit der von Mašt'oc' mit Hilfe des Dolmetschers Ǧaḷaj zustande gebrachten Schrifteinführung zusammenhängen, das als geistliches Alphabet vielleicht einen Gegensatz bilden sollte zu dem von den zu Persien neigenden weltlichen Großen verwendeten Mxedruli. Denn obwohl der König Mirian und sein Hof im 4. Jahrh. Christen wurden, finden sich Heiden unter den Mitgliedern des Herrscherhauses, wohl Angehörige des parthischen Geschlechts der Mihrān. Bakurios, ein iberischer Prinz oder Kleinkönig, war 392 noch Heide, wie aus einem an ihn gerichteten Schreiben des Libanios hervorgeht (ep. 1060, Bd. 11, 1922, 183 ed. Förster). Dieser Bakurios war, nachdem er 378 in römische Dienste getreten war, später als Christ in Verbindung mit Rufin, dem er Angaben über die Bekehrung Iberiens machte. Rufin hat diese in seiner 401/2 verfaßten Kirchengeschichte, 1, 10 verwertet und sie unter Constantin erfolgen lassen, was mit der Darstellung in der georgischen ‚Chronik der Bekehrung Georgiens' aus dem 7./8. Jahrh. übereinstimmt. Die Streitfrage, ob der Übertritt Georgiens noch unter Constantin oder erst unter Constantius erfolgte, soll hier nicht weiter verfolgt werden, s. Kekelidse, Morgenland, 18, 1928; Markwart, Caucasica, 7, 111 ff.; O. G. v. Wesendonk, O. L. Z. 1929, 672 ff. Persönlich glaube ich an die Bekehrung des Mirian noch zur Zeit Constantins, vor dem Bruch mit Persien, falls das erste Viertel des 4. Jahrh. wirklich ganz ausscheiden sollte.

[1] Sozomenos, hist. eccl. 3, 16, vgl. die Äußerung des Philoxenos von Mabug bei Cureton, Spic. Syr., praef. VI, über die feinen Antworten, die Bardesanes zu erteilen wußte. Siehe auch Budge, The discourses of Philoxenos.

[2] Adv. haer. 1, 3. [3] Bei Thevenot, a. a. O. 300 f. = Cesti, 29.

Evangelium in einer syrischen Übertragung vorlag,[1] eine Schrift gegen ihn verfaßte[2] und von einem Markioniten Prepon angegriffen wurde,[3] besagt noch nichts über sein Christentum, weil er überhaupt gegen abweichende Meinungen aus allen Ländern eifrig und offenbar mit Geschick Stellung zu nehmen[4] gewohnt war. Auch der bereits erwähnten Verbindung des Bardesanes mit der Lehre des Valentinos darf man kein allzu großes Gewicht beimessen, wird doch Tatian ebenfalls mit den Valentinianern in Beziehung gebracht, weil er von unsichtbaren Äonen gesprochen haben soll.[5] Bei der Neigung der christlichen Autoren, Systeme der Ketzereien aufzubauen, darf man solchen Behauptungen von Abhängigkeiten nicht übermäßig trauen.

Immerhin ist es nicht unbedingt ausgeschlossen, daß Bardesanes sich zum Christentum bekehrte. Sein Anhänger Philippos, der Autor des ‚Buches der Gesetze der Länder', war jedenfalls Christ. In diesen Kreisen scheint man auch die Acta Thomae beeinflußt, wenn nicht gar zusammengestellt zu haben.[6] Ein bardesanisches Evangelium wurde in den Kreisen der Anhänger des Edesseners benützt,[7] und es ist im Zusammenhang mit dieser Evangelienbearbeitung, für die Markion und Tatian als Vorbild gelten können, auch an Valentinos gedacht worden,[8] der die kanonischen Texte einer radikalen Umdeutung zu unterwerfen pflegte.[9] So kann sich Bardesanes durchaus damit abgegeben haben, seine Lehren auch in ein Gewand zu kleiden, das den in seiner Umgebung vorhandenen christlichen Gemeinden verständlich erschien. Ebensogut ist es möglich, daß diese Anpassung

---

[1] Harnack, Markion², 183.

[2] Eusebios, hist. eccl. 4, 30; Theodoret, haer. fab. 1, 22.

[3] Hippolytos, refut. omn. haer. 7, 31.

[4] Eusebios, a. a. O.; Hieronymos, de viris illustribus, 33.

[5] Hippolytos, a. a. O. 8, 16.

[6] Nöldeke bei Lipsius, Apogryphe Apostelgesch. 2, s, 425; H. Thurston, The Cath. Encycl. s. v. Thomas, Saint, the Apostle. Anders Haase, Die Rel. in Gesch. u. Gegenw.² s. v. Bardesanes.

[7] Al Bīrūnī, Chron., übers. v. Sachau, 27.

[8] Alfaric, Les écritures manichéennes, 2, 34.

[9] Tertullianus, de prescr. 38.

der bardesanischen Lehre an christliche Formen erst von den Nachfolgern des Meisters ausging. Sehr wahrscheinlich ist das allerdings nicht, weil eine so grundlegende Umstellung kaum ohne irgendwelche Anknüpfung an Bardesanes' eigene Haltung vorgenommen worden sein wird. In den Schriften, die Bardesanes selber gegen Markion gerichtet hat, wird man den Ausgangspunkt dieser Entwicklung zu suchen haben. Jedenfalls darf bei der Beurteilung der Sachlage nicht vergessen werden, daß auch Mānī, der Gründer einer neuen Weltreligion, als christlicher Häretiker hingestellt wurde und in der landläufigen Meinung auch noch vielfach als solcher gilt, so daß man auf die Bezeichnung des Bardesanes als Christ keinen Wert zu legen braucht.

Bardesanes zeigt die typische Haltung der Iranier in religiösen Dingen, indem er allen ihm zugänglichen Strömungen Aufmerksamkeit entgegenbringt, also auch christliche Gedankengänge durchaus nicht von sich weist. Von Abgar IX., seinem Freund, wird behauptet, daß er Christ wurde, doch ist auch diese Annahme völlig ungewiß. Denn aus der Edessenischen Chronik für Nov. 201 ergibt sich, daß Abgar damals noch kein Christ war.[1] Auch die gegenteilige Behauptung des ‚Buches der Gesetze der Länder',[2] Abgar sei Christ geworden, wird man mit Zurückhaltung beurteilen müssen.

7.

Der Grundstock der Lehren des Bardesanes, die sich aus den vorhandenen Überresten nur sehr schwer übersehen lassen,[3] hängt jedenfalls mit den Anschauungen zusammen, die in Syrien und Mesopotamien verbreitet waren. Hierapolis, Edessa und Karrhai waren Mittelpunkte berühmter Kulte und alter Tempelweisheit. Die

[1] Chron. Edess. 145 ff. ed. Hallier; s. Gomperz, Archäol.-epigr. Mitt. aus Österreich-Ungarn, 19, 154 ff. Markwart, A catalogue, 66, sieht in Abgar IX. (VIII.) den ersten christlichen König zu Edessa.

[2] 20, Cureton, Spic. Syr.

[3] Alle bisherigen Arbeiten, die eine systematische Darstellung des bardesanischen Systems versuchen, legen in die vorhandenen Zeugnisse willkürliche Deutungen hinein.

Erfahrungen verschiedener Völker des vorderen Orients waren in diesen Plätzen zusammengeflossen, in deren Umgebung seit der Zeit von Tell el-Amarna Arier auftauchen.

Der Hellenismus hat gerade hier, im Machtbereich der Seleukiden, besonders Fuß gefaßt.[1] Seleukos Nikator, der wahre Erbe des Geistes Alexanders, und seine Nachfolger haben in jener Gegend zahlreiche Militärkolonien angelegt und ganze Landschaften umbenannt, so daß aus Gordyene, dem Gebiet der Karduchen, Mygdonien wurde. Die makedonische Bezeichnung Edessa für die Ansiedlung, die in syrischer Wiedergabe dieser Namen Orhāï, Urhāi heißt,[2] ist ein gutes Beispiel solcher Entwicklung.

Die beweglichen Aramäer haben sich die Errungenschaften der großen Epoche der Kulturmischungen zunutze zu machen gewußt und ihre eigene Kultur ausgebreitet.[3]

Die Araber, und durch sie das mittelalterliche Abendland, haben von den Aramäern und insbesondere von den Syrern von Edessa wichtiges antikes Kulturgut übernommen.

In Edessa überwogen die semitischen Einflüsse. Das benachbarte Königreich Kommagene[4] zeigt, wie sich iranisches und helle-

---

[1] Zu der Wechselbeziehung zwischen Stoa und Semitismus s. W. Pohlenz, Neue Jahrb. für Wissensch. und Jugendbild. 2, 1926, 257 ff. [2] Siehe oben S. 338[5].

[3] Die starke Vermengung der Kulturen, die den Bewohnern jener Landschaften eigentümlich ist, zeigt etwa der Verfasser der Babyloniaca, der Syrer Iamblichos, der unter L. Verus und M. Aurelius schrieb. Er war in Syrien von syrischen Eltern geboren, beherrschte aber als Rhetor das Griechische und war, angeblich durch einen Geheimschreiber des parthischen Großkönigs, in die Weisheit der ‚Barbaren‘ eingeweiht, kannte also die Überlieferungen der Vorderasiaten, der Hellenen und der Iranier. Iamblichos scheint in der an der Stelle von Artaxata gegründeten neuen armenischen Landeshauptstadt Kainepolis, Nor-kʿałakʿ oder Vałaršapat, am Hofe des von den Römern eingesetzten armenischen Königs Sohaimos gewirkt zu haben, der ein Arsakide aus dem Zweige der Dynasten von Hemesa gewesen sein will; Mommsen, Röm. Gesch. 5, 407, 2; zu dem Haus von Hemesa, wo ein Arsakide unwahrscheinlich ist (Spiegel, Eran. Alt. 3, 156, nennt Sohaimos einen Syrer), s. Josephus, ant., 20, 8, 4.; bell. jud. 7, 7, 1; zu Sohaimos von Armenien s. Jamblichos c 10, Erot. scr. Gr. 1, 225; Suidas s. v. Μάρτιος; Fronto, ad Ver. 2, 1; 127 N.

[4] Zur Geschichte von Kommagene s. Th. Mommsen, Mitt. des deutschen archäol. Institutes in Athen, 1, 1876; Honigmann, Pauly-Wissowa s. v. Kommagene.

nisches Wesen in jenen Staatsgebilden der Diadochenperiode verbanden, während der kleinasiatische Tešub von Doliche von Kommagene aus seinen Zug an den Rhein antrat.[1] Aber auch in Edessa, und gerade im Kreise der Bardesaniten, begegnen auch Namen iranischen Anstriches.[2] Edessa hieß nicht umsonst die ‚Stadt' oder ‚Tochter' der Parther,[3] und in der einheimischen Dynastie kommen Namen wie Pacorus und Phratamaspates vor, während die osrhoënischen Münzen, wenn der Staat von den Römern abhängt, griechische, beim Zusammengehen mit den Parthern aber aramäische Aufschriften tragen.

8.

Die Grundlage der bardesanischen Lehre ist also weit ausgedehnt. Sie umfaßt, neben dem Iranischen, die aramäisch-hellenistische Kultur, in der unter anderem der uralte Sterndienst jener Gebiete fortlebt. Die Lehren der Chaldäer von Babylon und der Ägypter sind Bardesanes bekannt,[4] der, mit der griechischen Wissenschaft vertraut gewesen, nach Angabe seiner Schüler aber ebenso die mosaischen Schriften verwandt haben soll.[5]

Unter den ägyptischen Schriften wird man sich die hermetische Literatur vorstellen dürfen. Daß Bardesanes, der sich mit den armenischen Überlieferungen ebenso beschäftigte wie mit den Brahmanen und den buddhistischen Samanäern, ja diese schon genau zu unterscheiden weiß, sich über die unter dem Namen des Hermes Trismegistos umlaufenden Werke orientierte, ist durchaus begreiflich.

Die Anschauungsweise des Gestirnkultes, mit der Bardesanes in Hierapolis zuerst auf vertrauteren Fuß getreten sein mag, ist von ihm in eigenartiger Weise entwickelt worden. Astrologie

[1] Über den Zeus von Doliche, der aus dem Lande der Chalyben stammen soll, s. Fr. Cumont, Études syriennes, 196 ff.; Les religions orientales[4], 104 ff.

[2] Vologeses heißt im 7. Jahrh. ein Anhänger des Bardesanes.

[3] Cureton, Anc. Syr. Doc. 41; 97; 106. Der Bischof von Edessa, der nach Michael dem Syrer Bardesanes zum Diakon geweiht haben soll, wird Hystaspes genannt; Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris, 1897, 6.

[4] Buch der Gesetze, 18 f., Cureton.

[5] Efrem, adv. haer. 3, 3, wo der syrische Bischof die griechischen Lehren natürlich als Irrtümer hinstellt, und adv. haer. 55, 3.

war auch in den Kreisen der iranischen Magier üblich, jedenfalls in der Epoche der Arsakiden, wenn man für die der Achämeniden darüber auch nichts Bestimmtes aussagen kann. Antiochos I. von Kommagene hat am Nimrūd Dagh sein Horoskop einmeißeln lassen,[1] und astrologische Erwägungen spielen eine Rolle im Mithraismus.

Das jüngere Avesta ergibt nun, daß die Magier eine besondere Ausprägung des Gestirndienstes besaßen. Im Gegensatz zu den ‚chaldäischen' und sonstigen Doktrinen wurden von einem bestimmten, nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt an die Planeten durchweg als schädliche Mächte angesehen,[2] während einzelne Fixsterne Hüter der himmlischen Ordnung waren. Diese Auffassung, die fünf Gestirne zu den himmlischen Wächtern in der Mitte und in den vier Himmelsrichtungen macht, ist nicht immer in Iran maßgeblich gewesen. Ob sie nach Saussure mit dem chinesischen Weltbild zusammenhängt[3] und wie sich zu ihr die indischen Lokapāla, die Welthüter, verhalten, kann hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls waren nach Ausweis des avestischen Kalenders und der Namengebung dereinst auch in den Augen der Iranier die Planeten gute Mächte. Besonders auffällig ist der Fall bei Tīra-, Merkur, der in dem jungavestischen System durch Tištrya-, Sirius, ersetzt worden ist.[4] Auffällig und bezeichnend für den Versuch der Magier, ihre im Kontakt mit den ‚Chaldäern' errungenen astrologischen Kenntnisse mit dem

[1] Der Löwe ist nach dem Vorbild Alexanders und verschiedener Diadochendynasten das Horoskopgestirn der kommagenischen Könige; Gundel, Pauly-Wissowa s. v. Leo.

[2] In der Astrologie wird den Planeten je nach ihrer Stellung am Himmel eine günstige oder abträgliche Wirkung zugeschrieben, was aber nicht bedeutet, daß irgendein Planet, geschweige denn alle Wandelsterne böse Einflüsse ausüben.

[3] Saussure soll seine Ansicht geändert und in Iran den Befruchter der chinesischen Astronomie erblickt haben, s. Ferrand, Einl. zu Saussure, Les origines de l'astronomie chinoise, Paris 1930, Soothill, JRAS, 1932, 205 f.

[4] Markwart, Südarmenien, 17*, möchte in Tištrya- die südwestliche Form von Tīra- sehen. Man wird ihm hierin nicht beistimmen können. Ist mit Deeters, Caucasica, 7, 4, im mingrelischen Namen des Donnerstag cašxa, lasisch čačxa, caš dgha ‚Himmelstag', zu erblicken (gegen Djavaxišvili, K'art'uli erisi storia, 1², 129), so darf man daran erinnern, daß schon Herodot, 1, 131, den Zeus-Ahuramazda der alten Perser mit dem Himmelskreis gleichsetzt.

mazdaistischen System in Einklang zu bringen, ist der Umstand, daß Sonne und Mond, *hvar-* und *māh-*, gepriesene Yazata- bleiben, als deren Brüder die Großkönige aufgefaßt werden. Dies wird unter anderem für die uns hier beschäftigende parthische Epoche berichtet, während die auf die Achämeniden bezüglichen Angaben der späteren Schriftsteller eine Verlegung der arsakidischen Gewohnheit in die Vorzeit sein könnte, es aber durchaus nicht sein muß, da sich die iranische Überlieferung im ganzen ziemlich ungestört erhalten hat.

9.

Nun ist Bardesanes bestrebt, die ihm von Jugend auf vertraute Lehre von der Macht der Gestirne mit der Meinung zusammenzubringen, daß der Wille frei und nicht dem Zwang durch die Sternkonstellationen unterworfen ist,[1] die allein das leibliche Dasein der Menschen zu beeinflussen imstande sind.[2] Die Willensfreiheit, die den Menschen den Weg zum Heil selber wählen läßt, ist ein Hauptdogma des Mazdaismus. Denkbar wäre es also, daß Bardesanes sich bei seiner Behandlung des astrologischen Einflusses der Sterne an mazdaistische Vorstellungen gehalten hat, ohne sich dennoch den Standpunkt zu eigen zu machen, daß die Planeten zum Reich der bösen Kräfte gehören, wie das die magische Spekulation getan hat. Der Name Haftānbuxt, ‚Erlösung durch die Sieben habend', erweist, daß eine der bardesanischen ähnliche Auffassung auch in Babylon bei den dortigen Iraniern oder iranisierten Babyloniern verbreitet war.[3]

In den Augen des Bardesanes sind die Planeten und die Zeichen des Tierkreises ‚Götter',[4] eine den Astrologen geläufige Anschauungsweise, die sich schon in der Benennung der Wandelsterne ausdrückt

[1] Für Nonnos von Panopolis bestimmen dagegen die Sterne die Ereignisse, sind nicht etwa nur warnende Zeichen; Stegemann, Astrologie und Universalgeschichte, 88. Zu Nonnos vgl. P. Collart, Nonnos de Panopolis, Publ. de l'Inst. Français d'arch. or. 1, 1930. [2] Buch der Gesetze, 10, Cureton.

[3] Kārnāmak i Artaxšēr i Pāpakān, 10, 1; s. Messina, Der Ursprung der Magier, 61, 3.

[4] Efrem, adv. haer. 55, 4; s. auch Firmicus Maternus, Math. 2, 23; 28; 4, 21, 2. Die Sterne sind für Nonnos als Träger einer höheren Lebensform die Offenbarung des Göttlichen; Stegemann, a. a. O. 46.

und zuletzt mit Babylonien zusammenhängt. Auch Platon hat der Auffassung von der Göttlichkeit der Gestirne in seiner späteren pythagoräischen Phase gehuldigt. Bardesanes nennt diese Kräfte ‚Wesen‘, und im besonderen die sieben Planeten, Šlīṭānē, Herrscher, und Medabrānē,[1] Führer. Außerdem gibt es nach ihm noch Engel und die Elemente, *στοιχεῖα*.[2] Dagegen unterscheidet er keinen vom obersten Gott zu trennenden Demiurgen.

10.

Dieser höchste und alleinige Gott ist für Bardesanes das ‚Wesen‘ an sich, *īthyā*, oder der ‚Vater der Lebendigen‘.[3] Da die übrigen ‚Wesen‘ Emanationen des höchsten Gottes sind, können auch sie als ungeschaffen und ewig bezeichnet werden, sind sie doch nur Ausflüsse der göttlichen Substanz.[4] Eine eigenartige Stellung nimmt bei Bardesanes der Raum ein, in dem sich sowohl Gott wie die Dunkelheit befinden. Bardesanes hat dem Raum besonderes Lob gewidmet und man wird bei seiner Lehre an die von Damaskios dem Eudemos von Rhodos zugeschriebene Äußerung erinnert, daß die Magier teils den Raum, teils die Zeit als das oberste Prinzip ansehen, aus dem sich der gute Gott und der böse Dämon differenziert hätten.[5]

---

[1] So Nau, 48; Merx, Bardesanes, 60, denkt allgemein an ‚siderische Potenzen‘, also Planeten und Zodiakalbilder.

[2] In der Bezeichnung der *στοιχεῖα* als *īthyē*, Wesen, ist vielleicht die Erklärung dafür zu sehen, daß die christlichen Soghder in einer Übersetzung für das syrische Wort *esṭuḵsē*, *στοιχεῖα*, *mardaspantē* setzten; F. W. K. Müller, Soghdische Texte, 84, 11. Die *aməša- spənta-* waren nicht Elementarnumina, wohl aber *īthyē* wie die *στοιχεῖα*. Bei den Manichäern ist dann der Ausdruck *amahraspand* auf die fünf Lichtelemente angewandt worden, aus denen die Rüstung des Urmenschen Ōhrmazd oder in der Darstellung des Alexander von Lykopolis der Psyche besteht, der anima bona des Augustin, de vera religione, 9 = *gyān i xūbh*, Turfānfragment S. 9. Zudem darf nicht vergessen werden, daß der Begriff *aməša- spənta-* im Laufe der Entwicklung nicht auf den Kreis der ἓξ θεοί des Plutarch beschränkt blieb, sondern daß die Bezeichnung *aməša- spənta-* auch auf andere Gestalten ausgedehnt wurde, so auf *gəuš urvan-* oder *aši-*; Jackson, Grundr. d. iran. Phil. 2, 639 f.

[3] Efrem, adv. haer. 55, 1. [4] Efrem, adv. haer. 53, 4.

[5] Efrem, 5. Rede gegen Hypatius, Mitchell, 1, XCVI, 132 f. Damaskios, dubit. et solut. 125 bis, Ruelle.

Gott selber ist allmächtig und der Schöpfer. Das würde an sich mit den monotheistischen Tendenzen übereinstimmen, wie sie im Zervanismus[1] auftreten, allein dort ist Zrvan- nicht der Weltschöpfer, sondern die beiden ‚Geister', Ōhrmazd und Ahriman, nehmen jeder ihren Teil des Schöpfungswerkes vor, wie das auch der gāthischen Auffassung entspricht. Nur im jüngeren Avesta ist Ahura-Mazda-, in den Gāthā der höchste geistige Gott, für den als Schöpfer und Gegenspieler des *aŋra- manyu-* der *spənta- manyu-* eintritt, unmittelbar der Schöpfer.

Daß das Leben eine der wichtigsten geistigen Eigenschaften ist, besagt auch schon die gāthische Lehre. Das *vahišta- aŋhu-*, das beste Leben, ist das Paradies. Der Gegensatz zum besten Leben ist das ‚schlechteste Dasein', *ačišta- aŋhu-*. Auch in dem Begriff des Lebens erscheint also die dualistische Spaltung. Ein später entstandener theologisch-spekulativer Begriff ist *gaya- marətan-*, das ‚sterbliche Leben', der Urmensch des jüngeren Avesta, der alten mythologischen Gestalten der arischen Epoche, wie Yima- und Manu-, den Rang abgelaufen hat.

Aber das ‚Leben' wird auch außerhalb Irans als religiöse Anschauung oft hervorgehoben. Die gnostischen Systeme sind voll von Spekulationen über das ‚Leben'. Eine besondere Rolle kommt dem ‚Leben' bei den Mandäern zu, deren Erlöser *Mandā d'hayyē*, ‚Gnosis des Lebens', heißt. Die mandäische Lehre kann uns hier nicht weiter beschäftigen, wir müssen uns damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß nach dem Fihrist die Bardesaniten im Sumpfgebiet des Šatt ul 'arab Fuß gefaßt hatten.[2]

Die Lehren des Zervanismus fallen, mögen sie in die Zeit der Achämeniden hinaufreichen oder erst der arsakidischen Periode angehören, unter den Begriff des hellenistischen Synkretismus, den in seine einzelnen Bestandteile zu zergliedern unmöglich ist. Wenn daher Bardesanes dem Vater der Lebendigen oder des Lebens die Mutter der Lebendigen zugesellt und aus ihnen den Sohn der

[1] Über den Zervanismus s. JRAS, 1931, 53 ff.; A. Christensen, MO, 25.
[2] Flügel, Mānī, 161 f.

Lebendigen hervorgehen läßt, der ursprünglich der ‚verborgene Sohn‘ geheißen zu haben scheint, so sind das Anschauungen, wie sie weit verbreitet sind. Sinnbilder des ‚Vaters‘ und der ‚Mutter‘ sind Sonne und Mond.[1] Auch die übrigen Sterne zerfallen in männliche und weibliche.

Weitere Kräfte sind die *ruhā d'kudšā*, der ‚heilige Geist‘, das ‚Mädchen‘, *tālithā*, die ‚Weisheit‘ und die als Tochter der *ruhā* bezeichneten Zwillingstöchter, die Erde und das Wasser.[2] Letztere erscheinen auch bei den vier Elementen. In einem im Fihrist erwähnten Schrifttitel scheint Bardesanes diese beiden Gestalten als das ‚Bewegliche‘ und das ‚Feste‘ zu bezeichnen.[3]

11.

Die ‚ewige Materie‘, ὕλη, soll sich mit dem ‚Vater der Lebendigen‘ bei der Erschaffung der Welt vereinigt haben,[4] die aus Gutem und Bösem, Licht und Finsternis gemischt erscheint. Damit setzt sich Bardesanes in einen Gegensatz zu Markion, der in der Hyle den dem Schöpfer feindlichen Faktor erblickt und darin mit Mānī übereinstimmt. Dieser hält die Hyle für die *ḥeššōxā*, die Finsternis. Dagegen ist in der Hyle nach Bardesanes wohl Finsternis enthalten, sie ist aber nicht durchweg böse, sondern ein Produkt des schaffenden Gottes. Die Finsternis, nicht die Hyle, ist der Gegensatz zu Gott, der Dunkles in die Materie band. Diese verwickelte Lehre ist auch bei den Anhängern des Bardesanes nicht immer verstanden worden.[5] Gott tritt in der in der hellenistischen Gedankenwelt üblichen Art auch als das Licht auf, so daß die Materie dann der Dunkelheit entsprechen könnte, hätten wir nicht gesehen, daß Bardesanes die Hyle

[1] Efrem, adv. haer. 55, 4. Ebenso Barhebraeus.

[2] Efrem, a. a. O. 55, 2.

[3] Flügel, a. a. O.

[4] Efrem, adv. haer. 14, 2, s. Adamantius, de recta in Deum fide admonitio, einen aus dem 4. Jahrh. stammenden Text bei Origenes, op. 16, 350 ff.; Lommatzsch, wo bei der Diskussion mit einem Valentinianer Duserius und einem Bardesaniten Marinus der Valentinianer das Übel aus der Materie ableiten will, während Marinus schweigt, da ja die Welt nicht durchweg schlecht ist und in seinen Augen die Hyle mit Gott zusammengewirkt hat bei ihrer Erschaffung.

[5] Siehe S. 352[4].

nicht einfach für das gegen Gott gerichtete gegnerische Prinzip hält. Das wäre übrigens auch ein an iranische Vorstellungen anklingender Gedanke, da von den Mazdaisten die stoffliche Welt nicht ohne weiteres als schlecht angesehen wird, vielmehr nur als der Kampfplatz von Gut und Böse erscheint.

Von den Elementarwesen, στοιχεῖα, haben wir zwei als die Töchter der *ruḥā* bereits kennengelernt, Erde und Wasser. Zu ihnen kommen noch Luft und Feuer. Für das Wasser wird auch das Meer eingesetzt wie für die Luft der Wind.

Bardesanes scheint also, und darin mag die Analogie zu dem System des Valentinos liegen, Syzygien angenommen zu haben, deren erstes Paar Vater und Mutter, deren zweites Paar der Sohn und die *ruḥā* darstellen. Die *ītḥyē*, Wesen, Äonen, des Bardesanes waren wohl ebenfalls in Paaren angeordnet, denn seine ‚Götter‘ werden als männliche und weibliche hingestellt.[1]

Die eigentliche Weltschöpfung geht aus der Verbindung des Vaters mit der Materie hervor. Gesondert von ihr, die schon ein Produkt der Vermengung des Guten und Bösen ist, besteht noch das Böse oder die Finsternis als ein dem Vater entgegenstehendes Prinzip.[2] Wie Gott im Himmel weilt, so haust das Böse unter der Erde.[3] Demnach bringt, wie Efrem richtig gesehen hat, Bardesanes Monismus und Dualismus gleichzeitig vor.[4] Bei Adamantius, einem vielleicht in Antiochien um 300 schreibenden Syrer, erklärt der Bardesanit Marinus, daß der Teufel nicht von Gott geschaffen sei, sondern für sich selbständig besteht.[5]

---

[1] Efrem, adv. haer. 55, 4.

[2] a. a. O.

[3] Efrem, adv. haer. 3, 2; Marinus, a. a. O. 333, erklärt nach Lukas 10, 18, daß Satan sich in der Erde aufhält; s. auch Moses bar Kepha.

[4] Siehe dazu den Fihrist bei Flügel, Mānī, 161. Materie und Finsternis sind in der hier wiedergegebenen Ansicht der einen späteren bardesanischen Richtung gleichgesetzt. Šahrastānī, 194 f., Cureton. Zur Lehre von der Vermischung der guten und bösen Bestandteile als einen der Schöpfung vorangehenden Akt s. noch besonders Theodor bar Chōnai, Pognon, 178.

[5] Origenes, op. 16, 322; 329; Lommatzsch.

12.

Der Mensch ist hinwiederum, nach Marinus, in der Auslegung des ‚ποιήσωμεν‘ des Septuagintatextes von Genesis 1, 26 das Werk Gottes und des Logos, des Sohnes, den, wenn nicht Bardesanes selber, so doch jedenfalls die jüngere bardesanische Schule als Christus auffaßte.[1] Unter den Menschen stehen die Tiere und auf sie folgen die Pflanzen. Den Tieren kommt noch eine gewisse Freiheit zu, wohingegen die Pflanzen dem Zwange des Körperlichen unterliegen. Der erste Mensch, der den Tod litt, war nicht Adam, sondern Abel, was ja aus der biblischen Überlieferung herausgelesen werden kann.

Die Seele ist eine Emanation.[2] Ob diese sich aus der Weisheit oder der *ruhā* entwickelte, ist nicht klar ersichtlich. Efrem läßt die Seele sogar aus den *Sieben*, d. i. den Planeten, hervorgehen,[3] während er sie an einer anderen Stelle ein Erzeugnis der *īthyē* überhaupt sein läßt.[4]

Jedenfalls sind es ‚Intelligenzen‘, *madʿē*, die aus dem Pleroma ausstrahlen und zunächst in die Seele hinabsteigen. Demnach wäre eine Potenz Psyche, eine Gesamtseele, denkbar, wenn man der Ausdrucksweise des Buches der Gesetze Wert beimessen will. Denn dieses spricht gleich darauf von ‚den Seelen‘, die sich also von der Psyche differenziert hätten und in die Leiber herabsanken. In die Thomasakten eingebettet findet sich der ‚Hymnus an die Seele‘, der vielfach mit Bardesanes oder mit bardesanischen Kreisen in Verbindung gesetzt wird, freilich ebensogut irgendeiner anderen Richtung angehören kann, zumal er den bei Bardesanes sonst nicht zu belegenden Gedanken der Gnosis erwähnt.[5]

---

[1] a. a. O. 362. Theodor bar Chōnai, Pognon, 178, behauptet, Gott habe unter die in Streit geratenen Elemente das Wort der Versöhnung entsandt, dadurch die Ruhe wiederhergestellt und dann erst die Schöpfung der höheren wie der niederen Wesen durchgeführt. Zwei Schöpfer schreibt auch Efrem, adv. haer. 3, 3, dem System des Bardesanes zu.

[2] Siehe hierzu Buch der Gesetze, 10, Cureton.

[3] Adv. haer. 53, 2. [4] Adv. haer. 54, 2.

[5] Thomasakten, 113. Den Zusammenhang des Hymnus an die Seele mit Bardesanes erwähnt Nöldeke, Z. D. M. G. 25, 676 ff.

13.

Der Leib ist nicht unsterblich und wird auch nicht wieder auferstehen, welche Ansicht den Anhängern des Bardesanes vorgehalten wird.[1] Bardesanes knüpft hier an spiritualistische Vorstellungen der Griechen an, während die christliche Einstellung auf die pharisäische Auffassung von der Auferstehung der Toten zurückgeht.[2]

Der dem Zwange der Gestirne unterworfene Körper — der Mikrokosmos des astrologischen Weltbildes[3] — erscheint in der bekannten Auffassung der hellenistischen Periode als der Kerker des Geistes.[4] Durch das Überwiegen des Einflusses des einen oder anderen der Sieben erklären sich die verschiedenen seelischen Eigenschaften, die einen Menschen auszeichnen.[5]

Die Seele aber bemüht sich, aus den Niederungen der Körperwelt in die göttliche Sphäre hinaufzusteigen, in das als das ‚Königreich' oder das ‚Brautgemach des Lichts' bezeichnete Paradies. Alle Wesen sollen danach trachten, die mit üblen Bestandteilen vermischte Körperwelt zu reinigen.[6] Wie das im einzelnen vor sich geht und wie Bardesanes sich die Rolle des Erlösers denkt, ist nicht einwandfrei zu ermitteln. Das ‚Buch der Gesetze der Länder' erkennt in dem Messias einen Gesetzgeber. Die jüngere Entwicklung der bardesanischen Schule hat in dem Sohn des Lebens zweifellos Christus gesehen und von diesem eine doketische Auffassung gehabt, indem Christus als der Logos nur durch Maria wie durch eine Hülle hindurchgegangen sein soll.

---

[1] Marinus, a. a. O. 322; Efrem, Carmina Nisibena, Bickell, besonders 51, 186.

[2] Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3, 106; vgl. Platon, Phaidon, 114 c 3; dazu Eusebios, praep. ev. 11, 38; 13, 16.

[3] Hac ex causa hominem quasi minorem quendam mundum stellae quinque sol etiam et luna ignita ac sempiterna agitatione sustentant. Firmicus Maternus, Math. 3, 2, 3. Vgl. auch Thomas von Aquino, contra Gentiles, 3, 91: Necessarium est, quod corpora nostra et alia quae in usum nostrum veniunt per motum caelestium corporum regulentur.

[4] Marinus, a. a. O. 322 f.; 394 f.

[5] Efrem, Mitchell, 1, XXXII, 8. Efrem hebt hier die Feinheit der bardesanischen Seelenlehre hervor.

[6] Theodor bar Chōnai bei Pognon, 178.

Aus der Vorstellung von dem allmählichen Emporstieg der Seelen hat sich eine Art Seelenwanderungslehre entwickelt, die freilich nicht mehr Bardesanes selber, sondern seinem Sohne Harmonius zugeschrieben[1] und auf die noch zurückzukommen sein wird. Ob dieser Sohn aber wirklich mit Sozomenos dafür verantwortlich gemacht werden kann, daß Doktrinen griechischer Philosophen in die Lehre des Bardesanes drangen, und zwar im besonderen solche über die Seele, das Entstehen und das Vergehen des Leibes und die Wiedergeburt, ist angesichts der ganzen Herkunft des geistigen Gutes des Bardesanes doch sehr wenig glaubhaft.[2]

Am Ende der Weltperiode von 6000 Jahren geht die Welt unter, und ein Dasein ohne Übel tritt ein. Über die Seelen wie über die ‚Wesenheiten', *ithyē*, wird ein Gericht abgehalten, um zu ermitteln, ob sie sich ihrer Natur entsprechend verhalten haben.

14.

Es wird leicht sein, in dem hier angedeuteten System iranische Anklänge zu finden, wobei der Begriff iranisch auf in Iran belegte Erscheinungen begrenzt wird, nicht auf den hellenistischen Synkretismus, dessen hervorstechendste Züge nicht auf Iran hinweisen. Die iranischen Elemente bei Bardesanes hervorzusuchen, wäre aber ein sinnloses Unterfangen, denn in den meisten Fällen lassen sich Parallelen auch aus anderen geistigen Bezirken herbeiziehen, so namentlich für die durchaus nicht auf Iran beschränkte, sondern weithin bezeugte dualistische Einstellung. Bei dem Gottesbegriff des Bardesanes sind diese Zusammenhänge bereits berührt worden. Leicht ließe sich das etwa für die *ithyē* des Bardesanes wiederholen, die den Yazata- des geistigen Bereichs an die Seite gestellt werden können. Immerhin tritt bei Bardesanes die Siebenerreihe des *aməša- spənta-* nicht hervor. Seine Sieben sind die Planeten,

[1] Sozomenos, hist. eccl. 3, 16.

[2] Siehe oben S. 339.

unter denen Sonne und Mond, *hvar-* und *māh-*, gepriesene iranische Gottheiten darstellen. Die vier Elemente des Bardesanes, Erde, Feuer, Wasser und Luft, sind jedenfalls nicht die *aməša- spənta- ārmaiti-*, *aša-* und *haurvatāt-*, — für die Winde oder die Luft ist kein *aməša- spənta-* zuständig,[1] — sondern könnten höchstens mit der Reihe *zam-*, *ātar-*, *āp-* und *vayu-* oder *vāta-* zusammengestellt werden.[2] Vielmehr ähneln die Elemente des Bardesanes denen des Herakleitos und sind auf stoisch-pythagoräische Spekulationen zurückzuführen, wie sie seit Seleukos von Seleukeia, Berosos und Poseidonios in den syrisch-mesopotamischen Landschaften Fuß gefaßt hatten.

15.

Bardesanes hat für den Vortrag seiner Lehre die dichterische Form gewählt und damit zum großen Ärger der Gegner reiche Erfolge erzielt. Sollte der Hymnus auf die Seele wirklich den Kreisen um Bardesanes oder gar dem Meister selber entspringen, so würde man die hohe Begeisterung verstehen, die seine Kunst zu erregen wußte. Man könnte aus einer Äußerung Efrems schließen, daß Bardesanes seine Ansichten zum Teil als ein Mysterium behandelte und nur den Eingeweihten vorbehielt.[3] Vielleicht kam in diesen nur für den inneren Kreis seiner Anhänger bestimmten Darstellungen auch der Gedanke der Gnosis stärker zur Betonung, den man sonst in der Doktrin des Bardesanes vermißt und nur, wie bereits erwähnt wurde, im Seelenhymnus einmal ausgesprochen findet.[4] Auf solche geheime Ausführungen deutet auch die Erfindung einer eigenen Schrift, die dem Bardesanes beigelegt wird. Namentlich spricht aber dafür die Tatsache, daß die Anhänger des Bardesanes in ihrem Sinne

---

[1] Daß der Begriff der Luft ursprünglich den Iraniern fremd ist, führt aus Lommel, Die Yäšts, 146.

[2] Für den Unterschied zwischen *vayu-* und *vāta-*, der hier außer Betracht bleiben kann, s. Lommel, Die Yäšts, 143 ff.

[3] Adv. haer. 1, 3.

[4] Siehe oben S. 353.

gefärbte Praxeis der Apostel verfaßten und damit nach der Feststellung des Efrem Verirrung anstifteten.[1]

Die schon behandelten Thomasakten gelten als ein Beispiel derartiger Apostelgeschichten, die von bardesanischen Elementen ausgingen. Ist abgesehen von dem in den Thomasakten enthaltenen Lied auf die Sophia und zwei Weihegebeten der Hymnus auf die Seele echt bardesanisch, so würde er zeigen, daß Bardesanes kaum anderen Anschauungen huldigte, als sie in den Kreisen der Pistis Sophia verbreitet waren, wenn der Edessener Denker auch freilich geistig hoch über den Gnostikern der Pistis Sophia steht. Aber Valentinos war unter den Gnostikern gleichfalls ein Kopf von eigener Prägung.

Aus dem himmlischen Palaste wird nach dem Hymnus auf die Seele diese bezeichnenderweise in der Form eines Königssohnes aus Hyrkanien oder Parthien, der möglichen Heimat der Vorfahren des Bardesanes,[2] in die Welt, die als Ägypten symbolisiert wird, entsandt, um der Schlange die Perle zu entreißen. Aber im Nilland vergißt die Seele ihre Aufgabe, um durch eine göttliche Botschaft wieder an sie erinnert zu werden. Sie erringt die Perle, wird in Lichtstrahlen gekleidet und kehrt zu Ruhm und Glanz in das Königreich des Vaters zurück.

Dieses prächtige Werk behandelt also das bekannte Thema von der Seele, die als göttliche Potenz in die Macht der stofflichen Welt gerät und dort ihre himmlische Herkunft wie ihre Pflicht vergißt, die ‚Perle', die in die Materie verstrickte göttliche Substanz, zu befreien. Eine Botschaft der guten Mächte erweckt sie und führt die Seele zum Aufstieg zum Himmel. Der Überbringer der Botschaft ist der Erlöser, Mithras, Mandā d'hayyē oder eine andere Ge-

[1] Comm. zum Briefw. der Korinther mit Paulus. Auch die Audianer, eine nach einem zur Zeit des Kaisers Julianus in Edessa wirkenden 'Aud benannte bardesanische Richtung (Barhebraeus, Chron. eccl. 2, 101, Abeloos-Lamy; Theodoret, haer. 4, 10) benutzten apokryphe Texte, Theodoret, a. a. O., und Epiphanios, adv. haer. 808 b.

[2] Der Seelenhymnus beschreibt das Partherreich mit dem König der Könige, mit Unterkönigen und Bundesgenossen; Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 47, 239.

stalt, bei den Systemen mit christlicher Färbung Christus, den manche gnostische Richtungen, so die Manichäer,[1] gerne als Chrestos hinstellen. In diesem Ausdruck, der ‚Nützliche', könnte man einen Anklang an den iranischen Saošyant-, den Förderlichen, den Helfer, sehen.[2]

16.

Trifft es zu, daß Bardesanes parthischer adeliger Abstammung war, so wird die Ähnlichkeit zwischen den Laufbahnen des Bardesanes und Mānīs immer deutlicher. Beide gehören vornehmen parthischen Geschlechtern an. Mānī war sogar ein Sprößling des Arsakidenhauses, das man sich freilich als weitverbreitet vorstellen muß. Iranische Anschauungsweisen, wie sie in der Partherepoche sich im Umlauf befanden, waren weder Bardesanes noch Mānī fremd, aber im Sinne jener Religionsangleichung, die die Magier sich eng an die ‚Chaldäer' anschließen ließ, nahmen sie die Lehre der syrisch-mesopotamisch-babylonischen Umwelt an, die mit uraltem vorderasiatischen Geistesgut die hellenische Philosophie verband. Stoische Lehren[3] und astrologische Vorstellungen haben Bardesanes befruchtet. Es ist daher eine müßige Streiterei, ermitteln zu wollen, ob Mānī die Namen des Platon und des Aristoteles kannte oder nicht. Sie waren ihm sicher ebenso vertraut wie dem Bardesanes. Dazu kamen in jener von religiösen Strömungen durchzuckten Grenzgegend das Christentum in seinen verschiedenen Schattierungen, das Judentum und die täuferischen Sekten, die im Mündungsgebiet der zwei Ströme hausten und deren eine nach Theodor bar Chōnai aus Adiabene nach Südmesopotamien verschlagen worden war.[4] Beachtenswert ist das Verhalten der beiden Männer gegenüber dem Christlichen, das ihnen in verschiedenen Ausprägungen bekannt war, dem sie sich aber anscheinend alle zwei nicht verschrieben, wenn man in diesem

[1] Titus von Bostra gebraucht χρηστός, s. R. Reitzenstein, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1931, 49, 1.

[2] Siehe die χρηστοὶ θεοί, Herodot, 8, 111.

[3] So Georg von Rēš'ainā, Bischof von Arbela († 987), aber auch Efrem, Gegen den Domnus des Bardesanes, Mitchell, 2, III, 7 f.

[4] Bei Pognon, Inscr. mandaïtes, 224 f.

Fall das Beispiel des Mānī auf Bardesanes übertragen darf. Allerdings ging Mānī insofern weiter als Bardesanes, als für ihn das Christentum eine jener Glaubensformen war, deren Ansätze zur richtigen Erkenntnis der Manichäismus zu vollenden sich berufen wähnte, während bei Bardesanes hiervon nichts zu spüren ist, so sehr auch seine Nachfolger als Christen auftreten.

Mānī hat wie Bardesanes das Syrische, das Aramäische von Edessa, verwandt. Ähnlich wie Bardesanes, der am Hof des Abgar IX. von Osrhoëne wirkte, erschien Mānī am Lager des Großkönigs Šāhpuhr und fand im Bruder des Königs, dem Prinzen Pērōz, einen Beschützer. War Bardesanes, als Caracalla Osrhoëne vernichtete, nach Armenien gezogen, so suchte Mānī im Osten Irans, dann auch vielleicht jenseits der Grenzen des Reichs eine Zuflucht.

Seine Anteilnahme an indischen Dingen könnte bei Mānī auf Bardesanes zurückgeführt werden, der auf Grund von Auskünften, die er sich bei Indern holte, ein Buch über Indien verfaßte, wenn auch Mānī noch andere Quellen für die bei seiner Lehre vorhandenen indischen Züge gehabt haben wird.

Bardesanes galt als ein Meister des Wortes, dessen Dichtungen in den kunstsinnigen Kreisen des Hofes von Osrhoëne ihren Eindruck nicht verfehlten und der auch Ausflüge in das philosophische Gebiet nicht verschmähte.[1] Ferner hat Bardesanes die Musik in den Dienst seiner Sache gestellt[2] und selber ein glänzendes Auftreten geliebt, wie es einem iranischen Großen zukam. In der Betonung des Künstlerischen und namentlich auch der Musik berühren sich Mānī und Bardesanes. Beide setzen darin gleichfalls nur uralte iranische Überlieferungen fort, sind doch die Gāthā eigentlich Lieder, deren Vortrag den Priestern vorbehalten war, und Herodot berichtet, wie die Magier ihre Theogonien sangen. Den Iraniern war die zauberhafte Kraft des Gesanges wohlvertraut, wie nicht nur aus der Sage von Taxma- urupi- oder urupa-, dem Tahmōruv der mitteliranischen Texte, hervorgeht, den sein Bruder Yima- durch ein Lied aus dem

---

[1] Efrem bei Mitchell, 1, XXI f., 49; 2; CV f., 222 ff.

[2] Efrem, adv. haer. 53, 2.

Leibe Ahrimans befreien konnte, nachdem ihn dieser verschluckt hatte.[1] Die religiöse Macht des Rhythmischen und Musikalischen, deren Einfluß die neuere Forschung immer mehr anerkennt, haben Bardesanes und Mānī sich zu eigen zu machen gewußt.

17.

So wird die Ähnlichkeit im Leben dieser beiden in kurzem zeitlichen Abstand voneinander auftretenden religiösen Führer deutlich. Freilich waren alle zwei selbständige Naturen, die sich an eine denkende Elite wandten. Denn die Spekulationen des Bardesanes waren nur einem Kreise geistig Hochstehender wirklich verständlich, so wie Mānī die Lehre von der von ihm begründeten neuen Weltreligion den Electi vorbehielt.

Mit verbundenen Augen haben weder Bardesanes noch Mānī die Doktrinen ihrer Vorgänger übernommen. Bardesanes hat sich mit Markion auseinandergesetzt; auch Mānī ist kritisch gegen die Bardesaniten vorgegangen. Deren Auffassung von der Materie als einer mit dem bösen Prinzip nur vermengten, von der Gottheit geschaffenen Substanz, die Gott zur Weltschöpfung benötigt, konnte Mānī nicht zustimmen, da er die Materie und das Böse im Sinne der platonisierenden Stoiker als den Gegensatz zum Geistigen, der Idee oder dem Νοῦς, auffaßte.[2] Daß diese Hyle bei Mānī auch die ‚ungeordnete Bewegung' war, bezeugt Alexander von Lykopolis,[3] der in diesem Falle wohl mehr bietet als nur eine philosophierende

---

[1] Die Sage steht hauptsächlich im 5. und 6. Buche des Dēnkart. Yašt 15, 12 berichtet, wie Taxma- urupi- dreißig Jahre den in ein Roß verwandelten Aṅra- manyu- ritt. S. Christensen, Le premier Homme et le premier Roi, 135 ff.; v. Wesendonk, Urmensch, 168 ff.; Junker, Über die iranischen Quellen der hellenistischen Aion-Verehrung, 140 f. Die Bekämpfung des Typhon durch den Gesang des Kadmos bei Nonnos, Dionysiaka, 1, 396 f., zieht zum Vergleich heran Stegemann, Astrologie und Universalgeschichte, 120 f. In einem Rivāyat bei Spiegel, Einl. in die trad. Schriften der Parsen, 2, Die traditionelle Literatur der Parsen, 323 ff., wird dagegen behauptet, daß der Gesang des Menschen Ahriman besonders teuer sei.

[2] Plutarch, de Is. 56; de plac. phil. 1, 9 f.

[3] 2 f., 5 f., Brinkmann.

Paraphrase der manichäischen Lehre.[1] Dualistisch sind also beide Systeme, das des Bardesanes wie das des Mānī.

Die Auffassung der Materie als des Bösen schlechthin führt bei Mānī zu einer pessimistischen Betrachtung des Stofflichen und damit zu einer asketischen Einstellung, die Mānī mit Markion wie mit Tatian teilt, die aber Bardesanes ablehnt. Zeugung und Geburt gelten Bardesanes nicht als Handlungen, die nur dazu dienen, die Gefangenschaft des Lichts im Kerker der Materie zu verlängern. Vielmehr behandelt er den Leib als ein sterbliches, unvollkommenes und der Vergänglichkeit unterworfenes Gebilde, während die Seele allein unsterblich ist.

An diesem Punkte hat die Polemik Mānīs gegen Bardesanes besonders eingesetzt. Denn im Buch der Mysterien erörterte er, neben offenbar allgemein gehaltenen Ausführungen über die Bardesaniten im 1. Kapitel, im 12. und 13. Kapitel die Lehre des Bardesanes vom Verhältnis des Körpers zur Seele und von der Lebensseele.[2] Diese ‚lebendige Seele‘ oder ‚Lebensseele‘ läßt auf stoische Vorstellungen schließen.[3] Bardesanes scheint von der Seele, die nach einem Gericht zum Himmel emporsteigt, platonischer Anschauung gemäß den Geist zu trennen und beide Faktoren dem Körper gegenüberzustellen.[4] Eine Seelenwanderung wäre also bei dem System des Bardesanes durchaus am Platze, wenn man annimmt, daß das ewige Seelenprinzip vor der Rückkehr in das göttliche Reich verschiedene körperliche Gestalten erhält, ehe es, um mit

[1] Flügel, Mānī, 192, meint, Mānī habe nur von der Finsternis, nicht von der Materie gesprochen. Er hat zweifellos beides gleichgestellt; s. Titus von Bostra, 4, 14, Lagarde; daß die in einer Handschrift von 411 vorliegende syrische Übersetzung des Titus, der sein Buch κατὰ Μανιχαίους nach 363 schrieb, syrische Originalzitate Mānīs oder wenigstens manichäischer Schriften bringt, nimmt an Baumstark, Oriens Christianus, 6, 1931, 23 ff., s. auch Reitzenstein, Gött. Nachr. 1931, 50, 1; Serapion von Thmuis, Brinkmann, Berl. Sitzungsb. 1894, faßt die Hyle als Satanas auf.

[2] Fihrist bei Flügel, Mānī, 102 f.

[3] So treffend Schaeder, Ursprung und Fortbildungen des manichäischen Systems, 74, 3.

[4] F. Haase, Unters. zur bardesanischen Gnosis, 83.

dem Seelenhymnus zu reden, das himmlische Kleid wieder anlegt. Eine solche Metempsychose hat denn auch, wie wir gesehen haben, der Sohn des Bardesanes, Harmonius, gelehrt.

Mānī sieht dagegen nicht in der Einzelseele — die Potenz-Psyche, *manōhmēdh*, ist von dieser zu unterscheiden — das himmlische Element, sondern in den Lichtpartikeln, die in die Gewalt der finsteren Mächte geraten sind. Dieses Licht ist der Jesus patibilis der Manichäer. Die Einzelseele enthält Lichtbestandteile; die Erkenntnis von dem wahren Wesen der Welt, die Gnosis, vielleicht eben die *manōhmēdh*, führt zur Abkehr von dem falschen Treiben. Die an sich nicht lichte, nur mit Lichtsubstanz durchsetzte Einzelseele, wohlgemerkt nur der Hörer, nicht der Auserwählten, die ohne weiteres ins Paradies gelangen,[1] kann eine Wanderung durchmachen. Diese führt aber niemals im Sinne der eigentlichen Transmigrationslehre zur allmählichen Erlösung, sondern vermag nur der Seele die Möglichkeit zur Erringung der Gnosis zu gewähren, damit der einzelne sich an dem großen Werk der Befreiung des Lichtes beteiligen kann. Tut er das nicht, so geht er rettungslos unter.[2] Dagegen lehnt Mānī die Vorstellung des Bardesanes ausdrücklich ab, daß die lebendige Seele im Körper selber, den auch die Bardesaniten als ein Gefängnis der Seele betrachten, zur Reinheit gelangen könne.

[1] Fihrist bei Flügel, Mānī, 70.

[2] Das ist der Sinn der von Bīrūnī bei Sachau, India, 1, 54 f., wiedergegebenen Äußerung Mānīs, wobei es dahingestellt bleiben kann, ob die Ansichten über die Metempsychose der Einzelseelen auf Mānī selber zurückgehen oder erst spätere Ausgestaltungen seiner Doktrin darstellen. Zur Seelenwanderungslehre der Manichäer s. Jackson, J. A. O. S. 45, 1925, 246 ff.; Gressmann, Die orientalischen Religionen, 172. Die manichäische Transmigrationstheorie steht jedenfalls in ihrer Art ganz einzig da. Unklar sind die Äußerungen der Acta Archelaï, 15 ff., Beeson, s. dazu Schaeder, bei Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, 270. Die Schriftsteller, die sich mit der manichäischen Seelenwanderung befassen, sprechen übrigens nicht von Metempsychose, sondern von μεταγγισμός, μεταγγίζειν, so die Acta Archelaï und Epiphanios, Panar.; haer. 66, 55, syrisch *taśrīkhā d'naphšāthā*, Titus von Bostra, 4, 19, Lagarde. Es handelt sich bei diesem Begriff um das ‚Umgießen' der Seele aus einem Gefäß in ein anderes. Bei Augustin, etwa c. Faustum, 5, 10, 20, 21; de haer. 46, ist in diesem Zusammenhang gern die Rede von revolutio, revolvi.

Aller Verwandtschaft mit Bardesanes und seinen Vorgängern ungeachtet, ist Mānī eben ein origineller Denker, der von seinen Anhängern ein entpersönlichtes Wirken für die Erlösung des Lichts, nicht des einzelnen, forderte und mit diesem Auslöschen des Individuums geradezu an den Buddhismus erinnert. Auch von Mānī strahlt eine einsame Kühle aus, ein Verlangen nach Verzicht im Dienst des Befreiungswerkes. Es ist verständlich, daß Mānī seine wahren Erkenntnisse nur dem engsten Kreise der Auserwählten vorbehielt, seine Ansichten sonst aber in ein von glühender Einbildungskraft getragenes mythologisches Gewand hüllte. Um Mitarbeiter für den großen Zweck zu gewinnen, nahm Mānī zu dem Kunstgriff Zuflucht, seine Lehren in der Gestalt der vorhandenen Religionen vorzuführen, woraus sich mancherlei scheinbare Unstimmigkeit erklärt.

Der Kern des manichäischen Systems, das sich durch seine äußere Anpassung an bestehende Lehren als ein gefährliches Sprengmittel für diese erwies, blieb aber unverändert, und es scheint, daß ohne Rücksicht auf die im vorstehenden angedeuteten Gegensätze zwischen Bardesaniten und Manichäern die Anhänger des ‚aramäischen Philosophen' schließlich von den manichäischen Gemeinden aufgesogen wurden,[1] um gemeinsam dem Untergang zu verfallen.

Mānī lernt man immer mehr als jenen geistigen Führer verstehen, der das in der hellenistischen Welt verkörperte Gut zusammenfaßte, und der, auf den Schultern sehr verschiedenartiger Vorläufer ruhend, seine Weltreligion schuf, die einen großartigen Versuch darstellt, das allgemeine Geschehen zu deuten, den ein Iranier unternahm, an dem das rein Iranische aber nur die Zutat, nicht den Kern bildet.

[1] Siehe die oben S. 357[1] angeführten Nachrichten über die Audianer bei Barhebraeus, Chron. eccl. 2, 101, Abeloos-Lamy, und Theodoret, haer. 4, 10.

Note on an ancient sculpture from Amarāvati.

By

A. J. Bernet Kempers, The Hague.

In Acta Orientalia, vol. X, pp. 135–53 Mr. T. N. Ramachandran has published an attempt to interpret two fragments of relievos on the lower part of an octagonal pillar in the Madras Museum. These reliefs had been discussed before by Dr. Coomaraswamy in Revue des Arts Asiatiques, vol. V (1928), pp. 244–47.[1] The argumentation and the conclusions of both authors give cause for the following remarks. Though very much damaged and fragmentary, the carvings are interesting enough to be examined once more.

Referring the reader for further details to the articles in question I must call attention to one point, viz. the position of the carvings on the pillar, before discussing the interpretations proposed. I repeat the passage from Burgess' Buddhist Stūpas of Amarāvatī and Jaggayyapeta, p. 86, quoted already by Mr. Ramachandran: "Near the east gate was found a short octagonal pillar (Pl. XLIV, fig. 4); the base is about a foot high and 18 inches diameter, carved with plain rail pattern. Above this is a short tapering shaft crowned by a flat top, about 4 inches thick and 20 inches in diameter. Apparently it has formed at one time a large carved block, for on the part sunk under the level of the pavement there are several portions of sculpture representing both human and animal figures."—It is possible to reconstruct in the main the transformation of the block into an octagonal pillar. On the place where afterwards Amarāvatī would

[1] I am much indebted to M. G. van Oest for kindly permitting me to reproduce R. A. A. V, pl. LVII, fig. 1.

arise, already in the first or second century B.C., there existed a *stūpa* which, in the beginning of the second century A.D., was replaced by a new building.[1] Part of the carved work was used for the new one, not only for the decoration, but also for building-materials. Reverence for the past did not prevail. Thus a square block (or part of it), which was decorated on two sides at least with series of superposed bas-reliefs (possibly it once formed a corner of the entrance) was transformed into an octagonal pillar. The four corners of the block were cut off, only the top and some parts of the base were preserved. The shaft of the pillar was smoothed and is considerably smaller than the base (cf. Ramachandran, fig. 1). The latter was only crudely worked—it was meant to be under ground—the corners were cut off without care, the planes were not smoothed and partly preserved their carving, as far as it had not yet been broken during the work. Thus the two fragments of the decoration of the old block were preserved by chance. Originally they formed part of the greater panels of the block; the inferior part and the sides have been lost. We will have to reckon with this state of affairs.

The relief on the left in fig. 2 has not been reproduced by Mr. Ramachandran, but it was discussed by him on pp. 149–53. His description differs from that by Dr. Coomaraswamy (p. 244) and apparently the latter's is preferable. According to Mr. Ramachandran the scene represents the shooting-match of Siddhārtha and the four Śākyas; the figure to the right would be Siddhārtha, in the middle the target is to be seen: "The sculptor has quite ingeniously and, cleverly combined all the four targets in a single board, and in order to show that they were placed each by the four Śākyas mentioned above, has, with remarkable astuteness, shown them as standing by the board itself, holding it vertically in front of the prince." It is, however, more probable that the board is meant to stand horizontally; according to the methods of

[1] Cf. Foucher, R.A.A. V, p. 18.

ancient Indian art[1] the front and the top of the object are shown. Dr. Coomaraswamy rightly says: "nous voyons une sorte de lit à quatre pieds avec un oreiller; quatre hommes l'entourent et semblent le soulever."—According to Mr. Ramachandran the person to the right holds a bent bow in his left hand; judging from the photograph it seems that he carries a massive object (only partly preserved) on his left shoulder. The man "is standing with his legs apart, between which a sheathed sword is dangling." It seems more probable that this is the ordinary long flap of the waist-cloth, also to be seen in the case of the other figures on the relief (as far as visible) and commonly associated with the male figures on the relievos of Bharhut. Furthermore it is not very plausible (not only because the texts do not mention this detail) that the archer should have his trial on the smaller board (not to be recognized on the photograph) before attempting to hit the bigger board. The interpretation of Dr. Coomaraswamy seems to be better founded: "A mon avis, la scène ici représentée est celle de la mort du Bouddha, qui eut lieu dans un bosquet de *sāla* : son corps est sensé reposer sur la couche, mais il n'est pas expressément figuré, ce qui est conforme à l'habitude des anciens sculpteurs de l'Inde." It is, however, necessary to reckon with the fact that the trees are represented *under* (*i.e. before*) the bed; this would be an uncommon method. In all probability they originally formed the background of a lower scene. The position of the bed too is curious; besides, the figures seem to be shown in the act of lifting it up. Possibly it represents the attempt to carry the body of the Buddha. If it were possible to recognize the object which is carried by the figure to the right, perhaps the connexion of the details would be clearer. Anyhow, with some alterations, it is possible to adopt Dr. Coomaraswamy's interpretation; but this is not the case where he tries to interpret the other fragment, too, as relating to the *mahāparinirvāṇa*.

In order to arrive at the right explanation we have first of all to reckon with the inscriptions, which are incised close to two

[1] Cf. Cunningham, Stūpa of Bharhut (1879), pls. XXVIII ff., LVII, &c.

of the details. On the left we see a horse coming out of a *toraṇa*, whilst a *chattra*-bearer is marching ahead. These three elements are the usual indication of the *mahābhiniṣkramaṇa*; the letters which have been preserved and which Mr. Ramachandran reads *gamana*, *i.e.* "the going" confirm the interpretation for this portion of the relief.[1] The other inscription, found under the framed wavy lines in the right top corner, supplies the river name *Neraṃjarā*.

Dr. Coomaraswamy gives the following explanation of the figures and the object in the centre of the relief (pp. 244 f.): "Nous retrouvons cette même couche [of the other fragment], ou peut-être le corps du Bouddha étroitement enveloppé dans un linceul, reposant sur une grande masse rectangulaire, qui est visiblement un bûcher funéraire composé de troncs entassés." The figure on the right of it represents "bien un chef Malla, qui — nous pouvons en être certain quoique ce détail ne soit pas expressément mentionné — ne manque pas de faire circumambulation du bûcher et de toucher les pieds du Maître." The female figure next to him is not explained. On the left of the pile another chief of the Mallas is sitting; the dancing figure is not contradictory to the text. The greatest difficulty is that the presence of the *toraṇa*-scene cannot be accounted for. The explanation of the river ignores the inscription *Neraṃjarā* and is, therefore, useless. Besides, it is not certain at all that the object in the centre represents a pile.

Whilst Dr. Coomaraswamy is satisfied with one interpretation, Mr. Ramachandran offers several solutions. His starting-point is the river Nairañjanā; the various events which took place in its neighbourhood are discussed separately. In each case the figures and objects are explained differently. Thus the object in the centre (according to Dr. Coomaraswamy a pile) is successively interpreted as "the graveyard where the body of Rādhā was left" (in "The

---

[1] Professor J. Ph. Vogel kindly drew my attention to the possibility that the inscription originally had *(abhini)khamana*. Usually the *chattra*-bearer is to be seen behind the horse (*e.g.* Fergusson, Tree and Serpent worship, pl. XCVIII b, but cf. Foucher, Art gréco-bouddh. Gandh., figs. 183, 184 a, 187 a).

Bodhisattva washing the hempen-garment"; the strokes upon it are the "steps or the banks of the pond"); as "the court-yard of the house" (in "Sujātā feeding the B."); as "the bodhimaṇḍa and the many parallel strokes seen on it the blades of grass" (in "The Temptation of the B. by Māra and his daughters"). It is a weak point in Mr. Ramachandran's interpretation that apparently two or three other solutions can be upheld with the same right and success. But, of course, if one takes the Nairañjanā as a starting-point, there can be no objection to examining whether the other details can be made to agree with the events which took place in the neighbourhood of that river. It is, however, necessary to keep in mind that the *toraṇa*-scene is nearer to those other details than the Nairañjanā is. Besides, we must accept the evidence of the texts as the foundation for the examination. The result is a negative one: the scenes, discussed by Mr. Ramachandran have no connexion whatever with the Flight of Siddhārtha and do not account for the details. The explanations of the objects and figures given by Mr. Ramachandran is less founded on the contents of the text than on his imagination. To introduce new "superfluous details" (p. 142) and figures would only be admissible if at least the main points were sufficiently established. This, however, is not the case: especially in the scenes of Sujātā and the Temptation the absence of the Bodhi-tree is a serious difficulty which Mr. Ramachandran seems to ignore.

The interpretation with the Nairañjanā as starting-point cannot lead to a satisfactory solution because this starting-point is wrong. As remarked above, the original square block probably had a series of superposed bas-reliefs. Now it will be noticed that the lower side of the river Nairañjanā is horizontal, but the upper side is oblique and that one or two trees are shown on the river bank; close to the upper part of the *toraṇa* two feet are still visible, the rest being broken away. The conclusion is clear: originally there were one or more scenes or panels above the Nairañjanā, and this river does not belong to the lower but to the upper scene, which has almost entirely disappeared. A triangle cannot be the

top portion of a panel, but a horizontal line can; the lower border of the Nairañjanā separates the first from the second panel; the partition was not very sharp, as appears from the facts that the top of the *toraṇa* is higher than the horizontal line and that the word *neraṃjarā* is under it.

Is it, after this observation, possible to arrive at an interpretation of the lower panel? We have a fixed point, the *mahābhiniṣkramaṇa*-scene, and we must take this as our starting-point. The rectangular object in the centre evidently is only a fragment, a portion of it having disappeared with the rest of the stone. By a lucky chance we are able to complete it, for it is the upper part of an object similar to that found on the left hand relief, which has been discussed before: in other words it must have been a bed with a pillow, which can be reconstructed very easily to conform with the other bed. Of course it is not necessary that they represent one and the same bed, for there are more events in the life of Buddha, in which such an object comes in. In this case our choice is limited by the adjoining scene of the Flight. Let us cite the events preceding the Departure as told in the Nidānakathā:[1] After his last drive through the city, the Bodhisatta, on entering his palace reclined on a couch of state. Thereupon women clad in beautiful array, skillful in dance and song, and lovely as heavenly virgins, brought their musical instruments, and ranging themselves in order, danced, and sang, and played delightfully. But the Bodhisatta, his heart being estranged from sin, took no pleasure in the spectacle, and fell asleep. The women lay down to sleep likewise. The Bodhisatta, waking up and seeing the woeful change in their appearance, became more and more disgusted with lust. Resolving that very day to accomplish the Great Renunciation, he rose from his couch, went to the door and sent the charioteer Channa to saddle his horse. After this he went to the appartments of Rāhula's mother but resolved not to take his son, and left the palace.

---

[1] Cf. T. W. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I (1880), pp. 80–3.

The passage quoted enables us to interpret the relief. The Bodhisattva is not represented, we have to imagine him reclining or seated on the bed. One woman is dancing, another is sitting asleep on the ground, a third one (a female guardian?) is standing to the right. To account for the presence of a male figure in the seraglio (the man to the right of the bed) we have to refer to some relievos from Gandhāra, where the same detail is found.[1] In most instances the figure is shown bringing the head-dreṣs of the Bodhisattva (which may have been the case in our relief), sometimes even the horse.[2] Evidently the man is Chandaka, the charioteer.[3] In the left corner the next event, the Flight from Kapilavastu, is to be seen.

I therefore propose to explain the panel as a synoptical rendering of the Cycle of the Great Renunciation, *viz.*, the concert, the sleep of the women, Chandaka entering the room and the Flight. I entirely agree with Mr. Ramachandran as regards the antiquity of these fragmentary reliefs. In all probability they are contemporaneous with the railings of Bharhut. This may be inferred from the similarity of style and writing and also the fact that explanatory inscriptions have been added. This representation of the Cycle therefore is much earlier than all other examples known.[4] This is the main point of interest of the present sculpture. As far as the minor

---

[1] Grünwedel, Buddh. Kunst[2], p. 97, fig. 42; p. 121, fig. 62; Foucher, loc. cit. I, figs. 178b, 179 ?, cf. II, fig. 447; I, figs. 180a, 181 ?, 183; Hackin, Guide Cat. Mus. Guimet, pl. IIa; Ann. Bibl. I. A. 1928, pl. Vb = Barthoux, Fouilles de Haḍḍa, pl. 46.

[2] Foucher, I, figs. 180a, 183; Hackin, loc. cit.

[3] Foucher, I, pp. 352—54; for another explanation cf. Bloch, Z.D.M.G. 1908, p. 649.

[4] Grünwedel, loc. cit., figs. 42, 62; Foucher, I, pp. 349 ff., figs. 178 ff.; II, figs. 447, 506; Chavannes, Mission arch., Planches I, figs. 211 f. on pls. CX f.; Stein, Ruins Desert Cathay, II, pl. VI, p. 200; Serindia, II, pp. 857 f., pl. LXXV; Hackin, Mém. Conc. l'Asie Or. II, pp. 14 f., pl. II; Seidenstücker, Südbuddh. Studien, I, pp. 40—2, 95 f., figs. 37—42; Krom, Archaeol. Beschr. Barabuḍur, pp. 171—77, pls. Series Ia: XXX—XXXIII (Aanvulling, Bouwk. Beschr., pp. 11 f.); Levensgesch. Buddha Barabuḍur, pp. 73 ff., pls. 62 ff.; Mythologie orient. illust., p. 41, figs. 15 f.; Hargreaves, The Buddha Story in Stone, pp. 16—20.

A. J. Bernet Kempers, *Note on an ancient sculpture from Amarāvatī.*



personages are concerned, the schools of Amarāvatī and Gandhāra generally agree, but in the former Siddhārtha's wife is rightly omitted. Of course, an important difference is the fact that in the relievos of graeco-buddhist and later art, where synoptical representations are very rare, the scenes arranged either vertically or horizontally are always separated from each other.

The scene immediately above the Renunciation is too incomplete to allow any interpretation. It may have represented one of the scenes discussed by Mr. Ramachandran or any other important event which took place in the neighbourhood of the Nairañjanā. The Renunciation is now the lowermost panel, but there is nothing to tell whether originally there were other panels below. All we can say is that in the later *ūrdhvapaṭṭas* of Amarāvatī the Renunciation also occupies the first panel from the bottom. There are other features of the later art,[1] such as the peculiarity that not or not only the main events themselves, but especially scenes associated with them are represented, which may be noticed in these ancient fragments.

---

[1] Cf. J. Ph. Vogel, Monuments of Medieval India, to appear in Cambr. Hist. of India, II.

Eine arische Form magischer Gottesanrufung.

Von

Herman Lommel, Frankfurt a. M.

Eine Gottesanrufung im Awesta zählt in breitester Ausführlichkeit alle möglichen und denkbaren Aufenthaltsorte des Gottes auf. Ich will das Textstück, das den Ausgangspunkt der folgenden Erörterung bilden soll, unter Weglassung lästiger Wiederholungen, aber mit vollständiger Anführung der einzelnen Ortsangaben hier wiedergeben. Es heißt im Rashn Yasht (Yt. 12), § 9—37: ‚Wenn du, o wahrhaftiger Rashnu, in dem Erdteil Arzahi bist, rufen wir herbei, erfreuen wir den kraftvollen Rashnu . . . Wenn du, o wahrhaftiger Rashnu, in dem Erdteil Savahi bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in dem Erdteil Fradadafshu, — in dem Erdteil Vidadafshu — bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in dem Erdteil Vourubarshti — in dem Erdteil Vourujarshti — bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in diesem Erdteil hier, dem glänzenden Chvaniratha bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im Meer Vourukasha bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf jenem Baume des Falken bist, der inmitten des Meeres Vourukasha steht, usw., rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., an den Quellen (?) der Raha bist, rufen wir herbei . . . Wenn du an der Mündung der Raha bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., an der Grenze dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., in der Mitte dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., irgendwo auf dieser Erde bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf der hohen Hara usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem hohen Hukarya usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Gipfel der hohen Harati usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Stern Vanant usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . .,

auf dem Stern Tishtriya usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Sternbild Haftoringa bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf jenen Sternen, die Wasser enthalten — die Erde enthalten, — auf jenen Sternen, die Pflanzen enthalten, bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf den Sternen, die dem klugen Geist zugehören, bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf dem Mond usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., auf der Sonne usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., bei den anfangslosen Lichtern usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im Besten Dasein usw. bist, rufen wir herbei . . . Wenn du, . . ., im lichten Haus des Lobes bist, rufen wir herbei, erfreuen wir den kraftvollen Rashnu.‘ Mit dieser Anrufung vergleiche man im Ṛgveda 1, 108, 7 ff. 7: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, euch ergötzt an eigener Heimstätte, wenn bei einem Priester oder einem König, ihr opferwürdigen, so kommt doch von dort her, ihr zwei bullenstarken, und trinkt von dem gekelterten Soma.‘ 8: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, bei den Yadus, den Turvaśas, wenn ihr bei den Druhyus, den Anus, den Purus seid, so kommt doch von dort her usw.‘ wie 7. 9: ‚Wenn ihr, Indra und Agni, zu unterst oder mitten auf der Erde oder zuhöchst der Erde seid, so kommt . . .‘ 10: ‚Wenn ihr, . . ., zuhöchst oder mitten auf der Erde oder zu unterst derselben seid, so kommt . . .‘ 11: ‚Wenn ihr, . . ., im Himmel seid, wenn auf der Erde, wenn auf den Bergen, in den Pflanzen, in den Gewässern, so kommt . . .‘ 12: ‚Wenn ihr, . . ., beim Aufgang der Sonne, in der Mitte des Tages in eurem Wesen euch ergötzt, so kommt doch von dort her usw.‘ wie 7.

Aufzählungen verschiedenartiger Aufenthaltsorte des angerufenen Gottes gibt es auch sonst im Altindischen. Solche Stellen aus dem Ṛgveda sind: RV. 6, 40, 5: ‚Wenn du, o Indra, im fernsten Himmel bist, wenn abseits, oder wenn du auf deinem eigenen Sitz oder wo du auch seist, von dort aus zu unserm Opfer (komm) zu Hilfe.‘ RV. 8, 8, 14: ‚Wenn ihr Nāsatyas in der Ferne seid, wenn in der Nähe . . ., so fahrt von dort her mit eurem . . . Wagen, o Aśvin‘; ähnlich RV. 1, 47, 7. Ferner RV. 8, 10, 1: ‚Wenn ihr auf

(der Erde), die weitreichende Wohnsitze gewährt, seid, oder dort im Licht des Himmels, oder wenn im Meere, in dem zurechtgemachten Hause, so kommt von dort her, o ihr Aśvin.' In demselben Gedicht, Strophe 5 f.: ,Wenn ihr Aśvin heute im Westen seid, wenn im Osten . . ., wenn bei den Druhyus, bei den Anus, den Turvaśas, den Yadus, ich rufe euch, so kommt herbei.' 6: ,Wenn ihr in der Luft fliegt, ihr Vielnützenden, wenn durch diese beiden Welthälften hin, wenn ihr nach eurer Art den Wagen besteigt, dann fahret von dort aus herbei.' RV. 8, 12, 16f.: ,Wenn du, o Indra, bei Viṣṇu oder wenn du bei Trita Āptya oder wenn du bei den Maruts am Soma dich ergötzest . . .' 17: ,oder wenn du, o Śakra, in der Ferne oder auf dem Meere dich ergötzest, erfreue dich an dem von uns gekelterten (Soma).' RV. 8, 13, 13: ,Ich rufe dich beim Aufgang der Sonne, ich rufe dich in der Mitte des Tages . . .'; ebenda Str. 15: ,Wenn du, o Śakra, in der Ferne bist, wenn in der Nähe, o Feindtöter, oder wenn auf dem Meere, bist du Liebhaber des Somakrautes.' RV. 8, 97, 4f.: ,Wenn du, o Śakra, in der Ferne bist, wenn in der Nähe, o Feindtöter, von dorther lockt dich, o Indra, der Mann, der Soma gekeltert hat, mit Liedern, die zum Himmel dringen (?), mit mähnigen (Rossen).' 5: ,Wenn du im Licht des Himmels bist, auf der Weite des Meeres,[1] wenn auf dem irdischen Sitze, o großer Feindtöter, wenn im Luftraum, so komm herbei.' Dann ist noch aus den Valakhilya-Hymnen zu nennen: RV. 8, 50, 7: ,Wenn du jetzt in der Ferne, oder wenn du auf der Erde, im Himmel bist, spanne die Falben an, o Indra, . . . komme herbei.' Ganz ähnlich RV. 8, 49, 7.

Diese Art der Anrufung hat die Bedeutung einer Beschwörung, und eine solche ist eben dadurch zwingend, daß kein möglicher Fall ausgelassen wird. Daher wird in Zaubersprüchen — bei uns und vielerorts ebenso wie in Indien — Vollständigkeit angestrebt, z. B. bei Nennung all der Plagen, Schädlinge, Dämonen, die man bannen will. Dieses beim Abwehrzauber bekannte Verfahren kommt

---

[1] Ganz ähnlich RV. 8, 34, 13.

hier bei Herbeirufung der Götter in Anwendung, denn sie sollen mit magischer Kraft, wie bei einer Geisterbeschwörung, gezwungen werden, sich einzustellen. Darum werden möglichst umfassend alle denkbaren Aufenthalte der Gottheiten berücksichtigt. Das kann in rhetorischer Entfaltung geschehen, indem vom nächsten bis zum fernsten Ort alles durchgegangen wird, wo der Gott verweilen könnte. Es ist zweckmäßig, ein zusammenfassend-allgemeines Wort (‚wo du auch seist' RV. 6, 40, 5) anzuwenden; eine versehentliche Auslassung wird dadurch unschädlich gemacht, und zugleich kann die Aufzählung dadurch abgekürzt und die rednerische Entfaltung erspart werden.

Hieher gehört ferner RV. 1, 101, 8: ‚Ob du maruthafter an fernster Stätte oder ob du im nächsten Dorf dich ergötzest, komm von dort zu unserm Opferfest.' Bei Geldner, der über *vr̥jana-* ‚Niederlassung, Gemeinde' sich eine falsche Ansicht gebildet hatte (vgl. Oldenberg, Gött. gel. Anz. 1890, 416), kommt in der Übersetzung der Sinn dieser Stelle und der in ihr enthaltene Gegensatz gar nicht zur Geltung.

Ein weiterer Beleg dieser beschwörenden Anrufung im R̥gveda ist noch 5, 73, 1, wo eine sprachliche Schwierigkeit besteht, deren Beurteilung durch den Vergleich mit den vorgenannten Beispielen bestimmt wird. Da heißt es: ‚Wenn ihr heute in der Ferne seid, wenn in der Nähe, o Aśvin (vgl. oben RV. 8, 13, 15 [8, 8, 14] und 8, 97, 4), oder wenn vielerorts, ihr Vielnützenden, wenn im Luftraum, so kommt herbei' (vgl. oben RV. 8, 10, 6; 8, 97, 5). Umstritten sind dabei die Worte *yád vā purú*, in deren Übersetzung, die ich durch Sperrdruck hervorgehoben habe, ich mich Specht, ZII 5, 247 ff. anschließe. Gut verteidigt er seine Auffassung, daß hier ein viergliedriger Nebensatz mit viermaligem ‚wenn' (*yad*) steht, gegen Oldenbergs, in seinen Noten zum R̥gveda ausgesprochene Annahme von nur drei Gliedern, deren drittes ein pleonastisches *yad* enthielte. Oldenberg beruft sich wegen solcher Doppelsetzung von *yad* auf RV. 1, 141, 4; näher vergleichbar, weil auch inhaltlich ähnlich, ist RV. 8, 49, 7 (oben nur nebenbei erwähnt):

Wenn du jetzt oder wenn du beim Opfer oder wenn du auf der Erde bist ... komm herbei', wozu Oldenberg bemerkt: ,Gemeint wohl, ob jetzt beim Opfer oder (sonst) auf der Erde; ... der Vf. ging mit dem *yat* freigebig um.' Da ist mit der Nebeneinanderstellung von ,jetzt' und ,Opfer' und ,Erde' der Gedanke unlogisch und kann nur leidlich eingerenkt werden, wenn man die Nachlässigkeit im Ausdruck sucht und die beiden Glieder ,jetzt' und ,Opfer' in einen einheitlichen Gedanken zusammenzieht, als ob sie nur ein *yad* hätten. Dagegen wird in 5, 73, 1 der Gedankengang gestört, wenn man das eine *yad* nicht gelten lassen will. — Es ist auch zu beachten, daß Oldenberg zwar in dem einen Fall (8, 49, 7) durch Einfügung des Wortes ,sonst' einen verallgemeinernden Begriff ergänzt, der ihm also dort für den Zusammenhang nötig zu sein scheint, daß er aber im Gegensatz dazu mit Annahme von pleonastischem *yad* in 5, 73, 1 mit diesem auch den allgemeinen Begriff ,vielerorts' beseitigt.

Diese Überlegungen, und der bis jetzt versäumte — jedenfalls nicht klar genug erfolgte — Hinweis auf die solenne, in Indien und Iran belegte Form der beschwörenden Anrufung durch mehr oder weniger vollständige Nennung der möglichen Aufenthalte der Gottheit, stützt Spechts Darlegungen gegen den Widerspruch, den sie neuerdings gefunden.

Wackernagel lehnt nämlich in der Altindischen Grammatik III, 188, § 97, b A (vgl. ebenda, S. 155, § 76 a, δ A) Spechts Annahme ab, das *purú*, welches ich mit ,vielerorts' übersetzt habe, sei ein endungsloser Lokativ eines femininen Substantivs (Adjektivabstraktum) *purū́* ,Vielheit, viele Orte'. Bei dieser Streitfrage handelt es sich um Wortbildung und Flexion. Denn die Flexionslehre, soweit sie uns bekannt ist, gibt den für unsere Stelle erforderlichen Lokativ, sei es nach Specht von einem femininen *ū*-Stamm oder nach Bollensen, ZDMG 22, 593 (vgl. Wackernagel-Debrunner, S. 155) von dem Adjektiv auf *-u*, nicht her, und dies eben ist der Grund, weshalb Oldenberg nach einer andern als der naheliegenden Übersetzung des Satzes gesucht hat. Aber sein Versuch, den Nebensatz *yád vā purú* zu eliminieren, ist, wie von Specht und mir gezeigt worden, mißlungen und

tut dem syntaktischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang Gewalt an.

Diesen höheren Instanzen gegenüber genügt daher auch der positive Teil von Oldenbergs Lösungsversuch nicht, wonach die Wortfolge *purú purubhujā* (‚vielerorts, ihr Vielnützenden'), wie Oldenberg sagt, ‚geschützt' sei durch das *purú puruhūtáḥ* in RV. 8, 2, 32. Da die Aufgabe aber nicht nur ist, den Text zu schützen (gegen etwaige Konjektur *puraú*), sondern auch zu verstehen und zu übersetzen, so kann das nur meinen, daß an unserer Stelle die beiden Worte so zusammengehören wie die in 8, 2, 32 (‚der vielfach vielgerufene'), daß also zu übersetzen sei: ‚oder (wenn), ihr vielfach Vielnützenden, wenn ihr im Luftraum (seid).' So, als Adverb, faßt Debrunner bei Wackernagel a. a. O. 155 das durch die Parallele ‚geschützte' *purú*.

Es besteht allerdings ein auffallender Anklang, aber diese Parallele darf doch auch nicht die Zusammengehörigkeit unseres *yád vā purú purubhujā* mit dem *yád antárikṣe . . . purubhujā* 8, 10, 5 ‚wenn ihr im Luftraum (seid), ihr Vielnützenden' zerreißen, wo der gleiche Vokativ ohne Adverb nach einem lokativischen Ausdruck steht.

Man wird also zwar nicht mit Bollensen und Specht der Flexionslehre eine besondere Kasusform zuerkennen, aber ihrer richtigen syntaktischen Einsicht gegen Oldenberg und Wackernagel-Debrunner recht geben und die Ansicht Oldenbergs dahin modifizieren, daß im Sinne von *puraú* und in lokativischer, nicht adverbialer Funktion, in dem durch vollgültiges (nicht pleonastisches) *yád* eingeleiteten Satz, als singuläre Form, als augenblickliche Mißbildung *purú* eingetreten ist, eine sprachwidrige Form, die durch den Anklang und das Erinnerungsbild der Wortverbindung *purú puruhūtáḥ*, wo *purú* eine andere Funktion hat, hervorgerufen ist.

Diese Erklärung ist ein Mittelweg zwischen der von Oldenberg und der von Specht vorgeschlagenen und wird der Grammatik sowie dem Gedanken und Stil herkömmlicher Gottesanrufungen gerecht. — Ich bemerke zum Schluß, daß bei dem von mir in der Einleitung meiner Übersetzung des Yt. 12 gezogenen Vergleich jenes

Textstückes mit Psalm 139, 7—10 versäumt wurde, neben einer gewissen formalen Ähnlichkeit die Verschiedenheit der Grundhaltung hervorzuheben. Es handelt sich um die dichterische Schilderung der Allgegenwart Gottes in den bekannten Versen: ‚Wo soll ich hingehen vor deinem Geist ... Führe ich gen Himmel, so bist du da ... usw.‘ Schief angewandt schlägt dieser Vergleich zu unsachlicher Herabsetzung der Eintönigkeit aus, welche das Vollständigkeitsstreben und die Wiederholung in der Aufzählung der möglichen Aufenthalte des Gottes für uns haben; richtig ausgewertet ist der Vergleich lehrreich.

Der iranische Gott ist eben gerade nicht, wie der Gott des Alten Testaments, allgegenwärtig, sondern er ist jeweils an einem ganz bestimmten Ort; das gilt im wesentlichen ebenso von den vedischen Göttern. Es handelt sich dabei nicht nur um eine naivere Gottesvorstellung im Sinne einer weniger fortgeschrittenen Entwicklungsstufe, sondern es entspricht das der Besonderung im Polytheismus im Gegensatz zu der Allgemeinheit der jüdischen Gottesvorstellung. (Rashnu ist vermutlich eine erst nach Zarathustra in den Zoroastrismus aufgenommene Gottheit; er ist in diesem Yäsht Oberherr des Gerichtes [des Ordals]. Jedenfalls gehört dieser Yäsht seinem Charakter nach zu den polytheistischen Elementen des späteren Zoroastrismus.) Der Psalmist mag sich wohin immer im Raume wenden: nirgends entgeht er der Gegenwart und Macht des überall gleichermaßen anwesenden Gottes; die Beter, die in unsern Texten den Beistand eines Gottes suchen, zwingen ihn herbei und gewinnen ihn in ihre Macht, weil sie mit magischem Wort jeden einzelnen Ort zu nennen, einzunehmen, zu beherrschen wissen, an den der Gott — unter Ausschluß eines andern Aufenthalts — sich könnte entfernt haben. Der göttlichen Erhabenheit über den Raum ist für sie genug getan mit der Anschauung unbeschränkter Bewegungsmöglichkeit, aber es liegt in der Bestimmtheit seines persönlichen Einzelwesens, daß der Gott in jedem Augenblick nur an einer bestimmten Stelle sich befindet. Während in der Vorstellung des Psalmisten der Mensch nur einzelne bestimmte Orte aufsuchen kann und durch

diese Einschränkung der Ausdehnung Gottes durch den ganzen Raum hin entgegengesetzt ist, besteht hier das umgekehrte Verhältnis. Die Fäden oder Ströme oder Wellen magischer Kräfte, über die der Mensch verfügt, erstrecken sich überallhin und ihre Reichweite beruht auf ihrer Unbestimmtheit, im Unterschied zu der Bestimmtheit der klar umschriebenen Persönlichkeit, welche die Götter auszeichnet und an einen bestimmten Platz bindet. Daher vermag die bezwingende Kraft der Magie vermittels des Wortes dem Gott überallhin zu folgen. Dabei gilt es, den Gott lückenlos einzukreisen; und ihn von dort, wo man auf diese Weise seiner habhaft geworden, heranzuholen, bedarf es des unwiderstehlichen Zaubers, der in der rhythmischen Gleichförmigkeit und der beschwörenden Unermüdlichkeit der Anrede liegt.

Es wäre wohl kaum angebracht, wenn man Wortgestaltungen, die aus so grundverschiedenen Anschauungen hervorgegangen sind, wie unser Yäsht und ein Psalm, mit einerlei ästhetischen Kategorien bewerten wollte.

New books sent to the editor.

Arno Poebel, The Sumerian Prefix Forms *e-* and *i-* in the Time of the Earlier Princes of Lagaš. Chicago 1931. (The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, 2.)

Poebel, in his Grundzüge § 534, holds that the verbal prefixes *e-* and *i-*, both among those denoting a finite verbal form, are two forms of only one prefix. In this paper, which deals with texts from the early Lagash period, he shows that the variation is due to the principle of vowel harmony: *a*-stems have an *e* prefixed, stems with *i*, *e* and *u* have the *i*. P. further deduces that the prefixed *e* was an open *e* (ĕ), while the radical *e* of the *i-e-u* series represents the closed variant (ē).[1]—Not only the prefix, but infixed elements were subject to the harmonizing influence from the stem-vowel: thus *si* appears before an *a*-stem as *se*. A full list of "verb forms with the simple verbal prefix" from the early Lagash period is added.

Arno Poebel, Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. sing. in den westsemitischen Inschriften und im Alten Testament. Chicago 1932. (The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies, 3.)

In Hebrew, a personal pronoun in its absolute form, placed after and sometimes even before a suffixed pronoun of the same

---

[1] The possibility of the prefixed *e* being a short, closed *e* (ĕ) does not, however, seem precluded.—A choice of symbols as e. g. æ, ę or ɛ on one hand, ẹ̆ on the other would be preferable in order to avoid misunderstanding, as if length, resp. shortness were intended; cp. Poebel's own remark on p. 3.

person, has the effect of emphasizing the latter, Ges.-Kautzsch, § 135 d; Johs. Pedersen, § 111 c. Dr. Poebel argues that in a great many cases of an absolute personal pronoun being followed by a nominal qualification—traditionally taken to form a nominal sentence—the nominal qualification is in reality an apposition to the preceding absolute personal pronoun, the whole group thus coming under the same head as the simple absolute pronoun referred to above. In the decalogue the traditional (revised) version has: I am the Lord thy God, which brought thee out of Egypt, out of the house of bondage. Thou shalt have none other gods before me. Following Poebel, we should have in our language: Thou shalt have none other gods before me, —me, which brought thee out of, &c. In a great many West Semitic inscriptions as well as in many passages of the Old Testament, Poebel shows that the traditional, formal, introduction of the subject speaking: I am, &c. was not intended. A similar phraseology in Accadian is discussed, and the Eshmunazar inscription, in particular, receives fresh light in many passages through Dr. Poebel's penetrating syntactic analysis.

Ignace J. Gelb, Hittite Hieroglyphs 1. Chicago 1931. (The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization, 2.)

Mr. Gelb, in the preface to his work, wishes "that reviews will be thorough." However, the importance of his subject no less than that of his work thereon will justify a simple presentation of his main conclusions: Of some two hundred and twenty signs used in the Hittite hieroglyphic writing, some 56 are chiefly syllabic, only occasionally ideographic; the rest have ideographic values only (p. 79 and passim). No syllable as *written* has a vowel at the beginning, nor a consonant at the end, i.e. they are all of the type *pa* (*pam* e.g. would be written *pa-me*). The system of the Hittite syllabary, then, corresponds to that of the Cypriote script, except that in the Hittite writing ideograms are used along with the syllabary

(p. 3). But for this common principle, there is, however, no affinity between the two scripts: when signs are somewhat alike, the syllabic values are always different (p. 79). On the other hand, correspondences between many Hittite and Cretan signs are striking; in half-a-dozen cases there is absolute identity (Table on p. 81). Of 56 signs Mr. Gelb leaves but 7 undeciphered; of the remaining 49, he feels no doubt about his reading of some 30 (p. 79); from his predecessors he has taken over the reading of some 10 signs (p. 2); like them he takes for his starting point the geographic names: "The disadvantage of having no real bilingual is compensated by a number of texts bearing in hieroglyphs the name of a city and found at a site the ancient name of which is known from Greek or Assyrian sources"; such names are Hamath, Gurgum, Tunni, Haleb and Carchemish (p. 3 and 17–33). Also the few short bilinguals available yield a few syllabic values (p. 34–38). The script renders four vowels and twelve consonants; the vowels are *a, e, i, u,* but intermediate sounds may have existed; among the consonants are the glottal catch (') and the velar *ḫ* (or laryngal *h*?); a distinction is made between *gu* and *ku,* otherwise no discrimination appears between voiced and unvoiced consonants (cp. cuneiform Hittite, &c.); *p* seems weakly articulated (*pa* interchanges with *wa* and *wi* and is occasionally dropped), p. 74–6.—Mr. Gelb chiefly treats the written and phonetic aspects of hieroglyphic Hittite; he adds shorter remarks on the character of the language and the historical bearing of his deciphering. Indo-European features of the language are: *ime(a),* "I"; *meas,* "mine"; *tas,* "thine"; *sas,* "his"; *nas,* "our"; the verbal endings *-ta, -sta, -stari*; case-endings *-s,* nom.; *-n,* acc.; (*-a,* dative?). Caucasian features are: gen. ending *-wa*; genitive possessive formation *-was* and the formation of the (much flourishing) particles. "Probably an originally Indo-European language (Luvian?) was gradually affected by neighbouring Caucasian languages until it became a mixture without any definite linguistic affiliation," p. 82.—The culture of the Hittite hieroglyphic inscriptions flourished according to Mr. Gelb during two periods, ca. 1400–1200 and from the 10th–8th centuries B.C.

(p. 78).—Later parts of the work will bring complete lists of words and signs in these inscriptions, as well as annotated translations; short specimens of such are given in this part on p. 66–74.

O. E. Ravn.

Tarbiz, Vol. II, No. 2 und 3, Jerusalem 1931.

Aus dem Inhalte seien genannt: V. Aptowitzer, The Heavenly Temple in the Agaga, S. 137—153, 257—287. — A. Gulak, Banking in Talmudic Law, S. 154—171. — E. L. Sukenik, To the Epitaph of Uzzijahū [Quadratschrift, aramäisch:

לכה התית
טמי עוזיה
מלך יהודה
ולאלמפתח

von Sukenik so erklärt: לכאן הובאו עצמות עוזיה מלך יהודה ולא לפתוח]. — M. Z. Segal, The Fifth Manuscript of Ben Sira, S. 295—307.

Salomo Rappaport, Agada und Exegese bei Flavius Josephus. (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H. P. Chajes-Preisstiftung an der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, III. Band.) J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M. 1930.

Der Verf. hat sorgfältig die Berührungen zwischen Josephus und der im Talmud gebuchten Agada und Exegese gesammelt und erläutert, sowohl die sicheren als die zweifelhaften oder möglichen. Wenn auch des Zweifelhaften etwas mehr sein wird, als der Verf. annimmt, so ist der Ertrag jedoch nicht gering; die vielfache Verwandtschaft der von Josephus gebuchten Tradition mit Agada und Exegese im Talmud hat der Verf. m. E. bewiesen. Wie er ganz richtig hervorhebt, ist Josephus der älteste literarische Zeuge der betreffenden rabbinischen Traditionen.

Einleitungsweise will der Verf. die Meinung sicherstellen, Josephus habe aus vielen schriftlichen Quellen seine Antiquitates —

nicht kompiliert, sondern — schriftstellerisch-künstlerisch geschaffen; so hat ihm auch das meiste des agadischen Materials schriftlich vorgelegen. Entschieden wendet er sich gegen Hölschers Ansicht (in Pauly-Wissowa[2], Artikel Josephus), Jos. habe fast nur eine einzige Quelle, die aus mehreren Quellen kompilierte und kombinierte ‚hellenistische, alexandrinische Schulweisheit', benutzt. Ich kann nicht finden, daß der Beweis für die vielen schriftlichen Quellen und auch nicht für die selbständig verfassende Art des Jos. geführt ist. Nach wie vor scheint mir Hölschers Auffassung die am besten begründete zu sein. — Mir will es aber scheinen, daß Rappaports Resultate sich sehr wohl mit Hölschers Auffassung vereinigen lassen, d. h. die wirklich gesicherten Resultate, die unleugbaren Berührungen zwischen Jos. und Talmud, nicht aber die sehr unwahrscheinliche Annahme von selbständigen palästinischen agadischen Werken, die Jos. benutzt haben soll. Rappaport legt zu viel in das von Hölscher verwendete Wort hellenistische Schulweisheit. Was Hölscher meint, ist doch jüdischer Hellenismus und Schulweisheit der jüdischen Gelehrten der Synagoge in Unterägypten, dieser jüdische ‚Hellenismus', von dem Hölscher selber in seiner Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, S. 162 folgendermaßen urteilt: ‚Daß das Griechentum keine geistige Macht über den Orient gewinnen konnte, lehrt auch das Judentum jener Zeit. Selbst in Alexandria, wo die stärkste Berührung des Judentums mit dem Hellenismus stattgefunden hat, übernahm die jüdische Gelehrsamkeit kaum mehr als Sprache und Begriffe und gelegentlich die philosophische Deutung und Rechtfertigung für ihre eigenen oder anderswo entlehnten Gedanken.' Die Sätze führt Hölscher S. 193 ff. weiter aus und belegt sie aus den Quellen. Auch das alexandrinische Judentum war das Judentum, dessen ideales Zentrum Jerusalem war und dessen Gelehrtenschulen auch, wenn nicht besonders, in Babylonien lagen, und dessen Siedlungen in der ganzen Welt überall in dem regsten Verkehr miteinander standen. — Ist nun die alexandrinisch-jüdische Schriftstellerei die fast einzige Quelle des Jos. — und darin, glaube ich entschieden, hat Hölscher recht —, so wäre es an sich gar

nicht überraschend, wenn sich in dieser von Jos. abgeschriebenen Schulweisheit so viele Stoffe fänden, die wir erst Jahrhunderte später im Talmud gebucht finden. Und das ist das Wertvolle an der Untersuchung Rappaports, daß er nachgewiesen hat, daß dem tatsächlich so ist. Daß so viele der talmudischen Lehren schon zu Jos.' Zeit zu der jüdischen Schulweisheit in Alexandria gehört haben, ist eine interessante Bereicherung unserer Kenntnisse des Judentums zur Zeit Jesu und der Anfänge des Talmudjudentums.

Sigmund Mowinckel.

Vaidik vāṅmaya kā itihās. Bhāg I, khaṇḍ 2. Lekhak Bhagavaddatta. Lahore 1931.

The second part of the first volume of Professor Bhagavaddatta's History of Vedic Literature deals with the commentators including the Nirukta. It gives a careful survey of this large literature, at the hand of an extensive study of the sources, and contains much that is new and of importance, especially about Sāyaṇa's predecessors. The extracts of their works, and what has formerly been published of Skanda's commentary, show us that much spade-work has yet to be done before we can properly judge about the age, and sometimes also about the contents, of the ancient Indian traditional interpretation, and it is gratifying to note that much new material will be made available in a not too distant future. We hope that Professor Bhagavaddatta's collaborators will approach their work with the same critical acumen, the same sound scholarship, and the same devotion which characterize his work.

The Saundarananda or Nanda the Fair. Translated from the original Sanskrit of Aśvaghoṣa by E. H. Johnston. London, Humphrey Milford, 1932. Panjab University Oriental Publications, No. 14. Price 12/6.

Four years ago, in 1928, Mr. Johnston published an excellent edition of the Saundarananda, and now he gives us a careful and

well considered translation, with numerous explanations and notes. We have every reason for being thankful. The text is sometimes difficult, and it is a great help to have easy access to the critical apparatus and also to a good translation. Moreover, Aśvaghoṣa was a poet of high distinction, and his works are of considerable interest not only to the Sanskrit scholar, but also to those who take an interest in general literature, and especially to people who have taken up the study of Buddhism. Mr. Johnston promises us an edition of the Buddhacarita, and also a study of Aśvaghoṣa's position in the development of Buddhist thought. We have every reason for looking forward to these publications. Aśvaghoṣa's importance for the understanding of the development of Buddhism can hardly be exaggerated. His date is comparatively well known, and he is an outstanding figure in the Buddhist endeavour to compete with old Brahmanical lore on an equal footing. And his poems cannot be overlooked by those who want to follow the development of Indian ideas, Indian poetry and Indian scholarship. We learn from him that the kāvya, the drama, lyrical poetry, alaṅkāra and vyākaraṇa all played a considerable rôle at his time, and apparently had been cultivated long before his date. Good critical editions and translations of his principal works are therefore of extreme importance, and Mr. Johnston has proved himself to be well qualified for the task. It would perhaps be advisable to publish the Tibetan translation together with the text of the Buddhacarita.

Stanisław Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. w Krakowie 1931 (Polska Akademja Umiejętności).

Dr. Schayer's translation of the difficult text is throughout clear and readable, and it will be possible to make use of it also for those who cannot read the original. He is himself aware of the possibility of having made mistakes, and, as a matter of fact, he does not always seem to have understood every detail, e.g. in the discussion about *anya*. That is, however, only what would happen

to all of us, and it does not detract from the value of his work. It would, on the other hand, have been good if he had adopted the principle followed by Stcherbatsky and Obermiller, always to translate the technical terms.

N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, Dictionnaire sanskrit-français. Fasc. 1–2, A–M. Paris 1931–32. Libraire d'Amérique et d'Orient.

It is welcome news that we shall at last have a new Sanskrit-French dictionary, chiefly intended for university lectures. A fuller notice will follow when the whole dictionary is completed.

Bibliographie bouddhique II. Mai 1929–Mai 1930. Retrospective: L'œuvre de Léon Feer. Paris 1931. Paul Geuthner.

The second issue of the Buddhist bibliography begins with a survey of the papers and works dealing with Buddhist topics of the late Léon Feer, a well-deserved tribute to his memory. The bibliography of the current year is excellent, and it is a highly recommendable feature that we usually get short résumés of the contents and purport of the works indexed.

Thirteen Trivandrum Plays attributed to Bhāsa Translated by A. C. Woolner and Lakhsman Sarup. Vol. II. Oxford University Press, 1931.

The translation of the plays attributed to Bhāsa has been completed with commendable speed. The second volume contains the Dūtavākya, Dūtaghaṭotkaca, Karṇabhāra, Ūrubhaṅga, Avimāraka, Bālacarita, and Abhiṣaka, all with short introductions and notes. The whole will be very welcome, and useful for the study of all the important problems connected with these plays.

Wolfgang Lentz, Auf dem Dach der Welt. Mit Phonograph und Kamera bei vergessenen Völkern des Pamir. Berlin 1931. Deutsche Buch-Gemeinschaft.

A lively account of the author's experiences during the Germano-Russian expedition to Russian Turkestan and the Pamirs in 1928. The book is written for a larger public, but contains many remarks which are of interest also to the scholar. It is to be hoped that it will not last too long before Dr. Lentz publishes the results of his linguistic work among the Pamir tribes. They are sure to add considerably to our understanding of these little known, but highly interesting, languages.

Margaret Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London, The Sheldon Press, 1931. Price 12/6.

This book aims at giving an explanation of the nature and essence of mysticism and asceticism, and a succinct account of these religious movements within Christianity and Islam, with notes on the life and teaching of leading mystics. It is written with deep sympathy and religious feeling, and it bears witness to serious penetration of the subject. The author is inclined to assume a rather thorough influence exercised by Christian mystics on the Muhammedans, notably the Sufis, but she also points out that mysticism is found in every religion, and this viewpoint might perhaps have been more stressed than is the case in the book. Some parallels can just as well be due to the unity of religious experience which especially James has drawn attention to, as to influence exercised by one form on the other. The author will perhaps some day return to mysticism as a feature in religious life all over the world, and give us an analysis of the different aspects it assumes in monotheistic religions such as Christianity and Islam on one side, and in India, especially in Indian Buddhism, on the other.

Sten Konow.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.